COMMUNIO VIATORUM

A THEOLOGICAL QUARTERLY PUBLISHED BY THE ECUMENICAL INSTITUTE OF THE COMENIUS FACULTY OF PROTESTANT THEOLOGY, PRAGUE

EDITORS: J. L. HROMÁDKA AND J. B. SOUČEK

MANAGING EDITOR: LUDĚK BROŽ

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

VOLUME III

1960

87818

v.3-4
1960-61

PRINTED IN CZECHOSLOVAKIA

CONTENTS OF VOLUME III — 1960

Articles

F. M. Bartoš	*Hus' Commentary on the Sentences of Peter Lombard*	145
	Lollardism and Devotio Moderna in the Fight for a National Bible	247
Horst Beintker	*Glaube und Bibelverständnis*	14
Miloš Bič	*Die Glaubwürdigkeit des masoretischen Textes und der Septuaginta im Lichte der Qumranfunde*	158
Luděk Brož	*Jesus Christ the Light of the World*	27
	Die Friedensfrage	138
Paul Conord	*Protestantisme français et Oecuménisme*	217
Jan Dus	*Die »Aeltesten Israels«*	232
Emil Fuchs	*Die Verkündigung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus heute*	196
Jean Michel Hornus	*L'Excomunication des militaires dans la discipline chrétienne*	41
J. L. Hromádka	*Hans Joachim Iwand — In memoriam*	116
	The Service of Theology	133
	Comenius Faculty — Task and Aims	206
Igor Kišš	*Die Hindernisse und die Möglichkeiten der Interkommunion heute*	270
Heinz Kloppenburg	*Die III. Christliche Friedenskonferenz in Prag*	188
Arno Lehmann	*Mit welchem Pinsel?*	37
Uku Masing	*Das Evangelium des Alten Testamentes*	123
	Die Leute von Kumran und das Alte Testament	243
Amedeo Molnár	*Etudes et conversion de Luc de Prague*	255
Š. M. Pavlinec	*Geschichte und Eschatologie*	61
B. Pospíšil	*Ort und Funktion der Kirche im Zeitalter der Umgestaltung der Gesellschaft*	105
S. Paul Schilling	*Present Trends in American Theology*	225
Stanislav Segert	*Palästina im Spiegel der neuen Darstellungen der biblischen Geographie*	73
Jaromír Sklenář	*Der Artikel einer Konfession der Böhmischen Brüder von der Obrigkeit*	263
Josef Smolík	*Une nouvelle confession*	211
J. B. Souček	*Das Gegenüber von Gemeinde und Welt nach dem ersten Petrusbrief*	5

Editorials 1, 97, 185

Documents

Message of the Third Assembly of the Prague Christian Peace Conference — Letter to the World Council of Churches in Geneva 279

Book Reviews

Alfred Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis (P. Pokorný) 90
R. Avinoam, Compendious Hebrew-English Dictionary (J. Heller) 175
H. W. Bartsch, Die Evangelische Predigt vom Frieden (J. Smolík) 173
M. Bič, Die Propheten, Brückenbauer vom Knecht zum Sohn (V. Schneeberger) 177
F. Bruce, Biblical Exegesis in the Qumran Texts (S. Segert) 88
C. E. B. Cranfield, The Gospel according to S. Mark (L. Brož) 289
J. Eršil, Správní a finanční vztahy avignonského papežství k českým zemím (A. Molnár) 287
(Sammelband) Diakonie zwischen Kirche und Welt (J. Smolík) 284
H. Geissler, Comenius und die Sprache (V. T. Miškovská) 91
S. Heřmanský, Grundprobleme der biblischen Typologie (J. Heller) 176
(Sammelband) Gottes ist der Orient (S. Segert) 88
W. G. Kümmel, Das Neue Testament (P. Pokorný) 181
J. M. Lochman, Theologie a filosofie (Š. M. Pavlinec) 265
Macek—Husa Varsik, 25 ans dlhistoriographie tchécoslovaque 288
M. Metzer, Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung (J. Smolík) 174
A. Molnár, Pohled do Husovy literární dílny 288
M. Noth, Das zweite Buch Mose (J. Heller) 175
H. H. Rowley, Prophecy and Religion in Ancient China and Israel (M. Bič) 180
Ernst Werner, Taborite Chiliasm and its Antecedents (A. Molnár) 283
D. J. Wiseman, Zwischen Nil und Euphrat (S. Segert) 87
Židovská ročenka (Jüdisches Jahrbuch f. d. J. 5720) (J. Heller) 89

Note and Comment

Declaration on the Occasion of the Fifteenth Anniversary of the Liberation of the Czechoslovak Republik 183
Unknown verses by Comenius 184
Christliche Jugendkonferenz 290
Pseudo-Augustin, David d'Augsbourg et Hugue de S. Victor en vieux tchèque 291
La théologie tchéque l'étranger 291

EDITORIAL

We may start our theological and ecumenical discussion of this year continuing our emphases upon the urgency of a real dialogue. Our readers will no doubt remember how often we have expressed our desire to arrive at a mutual understanding in regard to the basic issues of our times. We are living in a deeply divided world. The divisions have penetrated far beyond the social, economic and political differences of our era. Even we, Christians, have ceased to understand one another; and having lost the ability to understand one another we have lost also, to a distressing degree, mutual trust and confidence. It would be a disaster for the common cause of the Christian fellowship if we stopped at the point we are finding ourselves. In spite of all our inhibitions and inward difficulties it is of momentous urgency to renew our discussions and any effort to arrive at some kind of common basis. The burning issues of our era are numerous. They may, from year to year, change in their external appearance and still maintain their substance. As far as we understand the situation of our times we wish to underline three of them.

1. What is the genuine substance of the Gospel, of the message we are entrusted with to proclaim and to carry on? For about forty years, there has been an intensive drive on the part of modern theology to rediscover what God, the Lord of our life and death, has unveiled about himself, about man and history, about the beginning and the end of human life. This very drive of the last decades has been carried on with much courage, penetrating mind and determination without any fear of scientific, literary, philological, archaeological and historical research. The desire not to rediscover human religion and its development but to be confronted with the Divine revelation itself has been applied without conservative and dogmatic preconceptions, without *apriori* resort to the established

ecclesiastical authority, and has brought much fruitful result. However, we have, for about twenty years, been witnessing a crisis within the realm of modern theology: how should we proceed? To start from the substance of the Gospel (the biblical message) and hence to proceed to the study of its means of expression and the forms of proclamation or to start from the critical study of the instruments and ways of expression and of the categories of knowledge in order to arrive at the substance of the Divine Word and Action? We have undergone many tensions, fallacies, detours as well as sound achievements of what we call demythologization of the Bible. We can no longer go back beyond the proclamation of the program of demythologization. The present era of radical scientific and technical atmosphere embracing all countries and all realms of life makes it impossible. We cannot escape the challenge of radical research of all the documents our knowledge of, and our faith in, the Divine truth rest on. But we must never forget that the Word of God itself, the Gospel of Jesus, the prophetic and the apostolic message carry with themselves the most adequate and efficient means of demythologization. Any effort to reinterpret the Gospel for the modern man, to find a new means of its proclamation, to make it dynamic, understandable and vital must be based on this very fact and use all philological, hermeneutical, historical method as a help, as indispensable, but only more or less technical, assistance. And it is exactly here that we are confronted with the essential function of *the Church* within her expeditioning effort of rediscovery. The Church in its substance is to a certain degree a guarantee or safeguard of the continuity of faith or, rather, of the proclamation of the Gospel. We may have a justified objection to the definition of the Church as the depository of the Divine truth and grace. But we cannot deny the fact that without the Church we would not know the collection of biblical books as a canon or as a testimony of the World of God. And without the Church we would have been lost in the labyrinth of human religions, mythologies, speculations, metaphysics, superstition and moral conventions. How to combine the sovereign freedom of the Gospel, the Divine truth that is in itself and through itself evident and self-explaining (the evidence of the Holy Spirit) with the indispensable, inescapable, fearless, critical research and with the penultimate, but undeniable authority of the Church? Are we not finding ourselves in a vicious circle? A tremendous theological work and discussion is ahead of us. If we rightly understand the meaning of the present era we can sense in our bones the urgency to coordinate our search for the truth of the Gospel and for the genuine substance (and function) of the Church with a dynamic, free, critical, creative, effective interpretation of our message. At this point we are all in the

ame boat and it would be a fatal self-deception if we thought that the Christians n the West are better off than the Christians in the East.

2. There is much talk today on what we call the Christian existence. It is legitimate word. We cannot help intensively thinking of the way in which the Gospel forms human life and shapes the innermost depths of human existence. f it is true (and who can deny it?) that the life in Jesus Christ is a new creation (KAINÉ KTISIS) it is one of our primary questions to ask what is the essential structure of Christian life, of Christian existence. A careful study of the various manifestations of Christian life in its devotion, moral self-denial, obedience, service, love, joy, radiant hope is even more urgent and important that the study of dogmatic definitions and confessions. We are living in a time in which many inherited traditions, habits, customs, and moral standards have been shaken and have become hollow and ceased to appeal to contemporary man. Even Christian nations are finding themselves in a peril of practical (not only dogmatic) de-Christianization. A growing number of nominally Christian men and classes are gradually losing respect for the traditional "Christian way of life". The nominal Christianity has been more and more identified with a certain moral and formal decency, with bourgois narrow mindedness, with a certain form of life that has lost its substance and trustworthiness. There are, however, millions, tens of millions of Christians who identify themselves with the traditional way of life and are greatly disturbed by the fact that the atmosphere and traditional forms of behaviour have been shaken to the very bottom. The situation within the nations living in a revolutionary transformation of society has been redically affected by political, ideological and social changes of our time. However, it would be a mistake to forget that the problem of "Christian" existence has become everywhere a burning issue. Is it not true that the petrified form of "Christian" behaviour and middle class decency has become a serious barrier between the living Gospel and the living Church on the one hand and a growing number of de-Christianized, secularized and non-Christian masses on the other? What do we mean by Christian existence? Is it not here that we have to concentrate our discussion without any prejudice and preconceived notions? And above all: without any self-righteousness, self-complacency and self-deception?

3. Just some few words about the third issue I am deeply concerned with. I vividly remember the days about forty or fifty years ago when the great ideas of democracy and world evangelization sounded like a triumphant trumpet. I still visualize the impressive figure of J. R. Mott as a great missionary statesman and

his proclamation of the "evangelisation of the world in this generation". His era coincided with the era of great democratic statesmen (such as W. Wilson) and their stiring programme "to make the world safe for democracy". This very era was very brief. But it was an era of a great crusade of Western democracy and Christianity to unify and integrate the whole world on the basis of Western political visions and, what was called, Christian civilization. It was a time of a great expectation that we were standing on the threshold of a long period of world peace. Now we see to what extent all these hopes and efforts were based on the colonial expansion of the White Man. The history of the world since 1917 has manifested the inner weakness of the Christian civilization, of the supremacy of the White Man, of his army, navy, money and of his political wisdom as well as social blindness. The present problem of the East and of the West, of communism and capitalism, of democracy and totalitarianism, of Christianity and secularization, has much deeper meaning and urgency than we are ready to admit. The future of humanity and of our Christian fellowship depends, humanly speaking, on our readiness and courage to face all these burning issues in the spirit of the real Gospel and of liberating love.

J. L. H.

J. B. SOUČEK

Das Gegenüber von Gemeinde und Welt nach dem ersten Petrusbrief

Bekanntlich kommt das Wort für Gemeinde oder Kirche, *ekklēsia*, im ersten Petrusbrief überhaupt nicht vor, und auch das Wort *kosmos* finden wir dort nicht in dem theologisch gefüllten Vollsinn, mit dem es besonders im Johannesevangelium, aber auch in den paulinischen Briefen, die Gesamtheit der Gott unbotmässigen Wirklichkeit bezeichnet.[1]) Trotzdem aber hat der Brief ein sehr ausgeprägtes Verständnis von dem Wesen, der Besonderheit, der Eigenständigkeit der Glaubensbruderschaft (*adelfotēs* 2, 17; 5, 9), des Volkes Christi, inmitten der Welt. Von der ersten Zeile an werden diejenigen angeredet, die auf Grund ihrer Erwählung (*eklektoi parepidēmoi*, d. h. auserwählte Fremdlinge 1, 1, *genos eklekton*, auserwähltes Geschlecht 2, 9) geheiligt (*hierateuma hagion*, heilige Priesterschaft 2, 5, vgl. 1, 15f), d. h. ausgesondert sind, die durch Annahme der in Jesus Christus geschehenen Erlösung mit ihrer von Unwissenheit und fleischlichen Begierden gekennzeichneten Vergangenheit gebrochen haben (1, 14; 2, 11; 4, 3ff.) und jetzt in gemeinsamem Wahrheitsgehorsam und ungeheuchelter und beharrlicher gegenseitiger Liebe als wahre Bruderschaft leben (1, 22; 4, 8).

Das darin enthaltene Bewusstsein einer Besonderheit eigener Existenz, eines tiefen Abstandes der christlichen Bruderschaft von der Umwelt, wird auf verschiedentliche Weise expliziert. Einmal durch Ermahnungen, in das grundsätzlich überwundene Stadium nicht zurückzukehren, sich den Begierden der Zeit der Unwissenheit nicht gleichzuschalten (*mē syschēmatizomenoi tais proteron en tē agnoia hymōn epithymiais* 1, 14), sondern der unwilligen Verwunderung der Umwelt über ihren ungewöhnten Lebenswandel standzuhalten (*en hō xenizontai mē syntrechontōn hymōn eis tēn autēn tēs asōtias anachysin*, hierin befremdet es sie, dass ihr nicht mitlauft zu demselben heillosen Treiben, 4, 4).

Theologisch wird diese qualitative Absonderung des Christenvolkes durch die Übernahme alttestamentlicher Prädikate des Volkes Gottes zum Ausdruck gebracht: das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, der heilige Stamm (*ethnos*), das Volk des (besonderen) Eigentums (*laos eis peripoiēsin*), wie wir es in dem bekannten ekklesiologischen Zentralstück des Briefes lesen (2, 9). Dasselbe kommt in der Vorliebe zum Vorschein, welche gerade unsere Schrift für die die Anderheit und Fremdheit des Gottesvolkes gegenüber der gesamten übrigen Menschheit ausdrückenden Begriffe zeigt: *diaspora* (Zerstreuung, 1. 1), *parepidēmoi* (Beisassen oder Fremdlinge, 1, 1; 2, 11), *paroikoi* (Beiwohner, Fremde, Pilger, 2, 11), *paroikia* (Aufenthalt in der Fremde, vielleicht auch mit »Pilgerschaft« wiederzugeben, 1, 17). Alle diese Wörter gehen auf das hebräische *gēr* oder *tōšāb* zurück. Diese Begriffe, die in der Septuaginta gelegentlich auch mit *xenos* wiedergegeben werden können, hatten ursprünglich eine soziologische Bedeutung, indem sie die antike Erscheinung des Metökentums bezeichneten, bekanntlich aber wurden sie schon im Alten Testament mehr-

mals zur theologischen Bezeichnung des grundsätzlich anspruchslosen Standes des Volkes und dann auch des einzelnen Israeliten Gott gegenüber abgewandelt (Lev. 25, 23; 1. Chr. 29, 15; Ps. 39, 4. 12; 119, 19). In Anknüpfung daran gebrauchen einige neutestamentlichen Schriften — besonders auch Eph. und Hebr. — jene Begriffe, um die wesentliche Fremdheit der Gemeinde gegenüber der Welt zum Ausdruck zu bringen. Um in der heute üblichen theologischen Sprache zu reden: mit diesen Terminen wird die eschatologische Existenz der Gemeinde bezeichnet. In keiner anderen Schrift geschieht es mit grösserem innerem Gewicht als gerade in dem ersten Petrusbrief.

■

Warum, aus welchen Gründen wird der Abstand von der Welt gerade in dieser Epistel mit einem solchen Nachdruck betont? Zur Antwort auf diese Frage kann man bekanntlich besonders auf zwei Umstände aufmerksam machen. Schon längst hat man die Beobachtung gemacht, dass im ersten Petrusbrief manche umgewandelte Taufmotive wiederkehren: *annagenān*, wiedergebären 1, 3, 23; *artigennētos*, neugeboren 2, 2; *hypakoē*, Gehorsam, Gehorsāmkeit 1, 2. 14. 22; *apothemenoi*, ablegen 2, 1; *baptisma*, Taufe 3, 21. Wenn wir annehmen, dass diese Schrift zwar nicht notwendigerweise eine Taufansprache im technischen Sinn des Wortes sein muss, dass sie aber Taufmotive bewusst aufnimmt, um an die in der Taufe übernommene Verpflichtung zu erinnern, ist es sogleich verständlich, warum der Gegensatz zur Welt einen breiten Raum nimmt. Die urchristliche Taufe war nämlich der Augenblick der Absage an das vergangene nichtige Leben und Wesen, der Verpflichtung zum Wandel in der Neuheit des Lebens und zugleich auch das Ereignis der Konstituierung der Gemeinde als einer neuen, von der Umwelt klar geschiedenen, aus der Gnade und dem eschatologisch ausgerichteten Glauben lebenden konkreten Gemeinschaft.

Dazu kommt der zweite Umstand hinzu. Die in dem Brief angeredete Gemeinde ist deutlich eine in unmittelbarer Nähe des äusseren Druckes, Feindschaft, ja Bedrückung stehende Gemeinde. Man kann darüber verschiedener Meinung sein, ob diese *poikiloi peirasmoi* (verschiedentliche Prüfungen, 1, 6) in dem ersten Briefteil nur als eine in der Zukunft drohende Möglichkeit, in dem zweiten aber als die bereits stattgefundene Wirklichkeit der *pyrōsis* (Feuersflut, 4, 12) gesehen werden. Dass das ganze Schriftstück in Angesicht einer unmittelbaren Leidensprobe verfasst und dadurch im Denken und Empfinden wesentlich bestimmt wurde, ist jedenfalls unbestritten.

In einer solchen Lage hat auch die Erinnerung an die Taufe ihren organischen Ort. In der Taufe hat sich der Mensch unwiderruflich an Christus gebunden. Konkret geschah es in dem wohl als Antwort auf die entsprechende Frage ausgesprochenen Bekenntnis: die nicht ganz geklärte Wendung *syneidēseōs agathēs eperōtēma*, (»Befragung des guten Gewissens«, 3, 21) dürfte als ein Hinweis auf diesen liturgischen Brauch am besten verstanden sein.[2]) Angesichts einer Bedrohung zurückzuweichen und so der in der Taufe eingegangenen Bindung an Christus untreu zu werden müsste den Weg ins Leben endgültig versperren — so wird Hebr. 6, 4—6 gewarnt, Dass die Taufe besonders auch die Verpflichtung zum Ertragen der Leiden bedeutet, ist ein wesentlicher und verbreiteter urchristlicher Gedanke, wie z. B. auch aus der Perikope von den Zebedäussohnen Mk. 10,38f. hervorgeht. In unserem Brief wird dieses Motiv in folgender Weise angewandt: da der Christ sich in der Taufe zur Fremdlingschaft in der Welt bekannt hat, soll ihm die Feuerprobe des Leidens nichts wirklich Fremdes

sein (4, 12), er kann und soll sie ohne Furcht bestehen (3, 14). So erscheint die Welt auch im ersten Petrusbrief in erster Linie als ein fremder, ja wenigstens potentiell unfreundlicher Bereich, dem der Christ in der Taufe abgesagt hat und dessen Gegnerschaft und Drohung er mutig und fest standzuhalten hat.

Sofern folgt unser Brief lediglich einer in dem Neuen Testament allgemein bezeugten Haltung. Schon in der wahrscheinlich ältesten neutestamentlichen Schrift werden die Leser erinnert, dass sie das Wort unter viel Trübsal annahmen und dass dies nichts unerwartetes ist, weil »wir dazu bestimmt sind« (1. Thess. 1, 6, vgl. 3, 3). Obwohl ähnliche Gedanken in anderen paulinischen Briefen nur merkwürdig selten vorkommen (aber vgl. doch Phil. 1, 22; 2. Thess. 1, 4f.), finden wir in allen Hauptgruppen des Neuen Testaments Warnungen vor kommenden Prüfungen und Mahnungen zur Ausdauer und Furchtlosigkeit — von der Seligpreisung der um der Gerechtigkeit willen Leidenden (Matth. 5, 10f.) über das Jesuslogion »und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten« (Matth. 10, 28) und das johanneische Wort »in der Welt habt ihr Drangsal; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden« (Joh. 16, 33) bis zu der Mahnung der Johannesoffenbarung: »Sei getreu bis in den Tod, und ich will dir den Kranz des Lebens geben« (Offb. 2, 10).

■

Das besondere und beachtenswerte des ersten Petrusbriefes besteht aber darin, dass er sich nicht auf die Warnungen vor den bevorstehenden Trübsalen oder auf die Mahnung zum Widerstand beschränkt. Mit der Feindseligkeit der Umwelt rechnet er nicht als mit einer Gewissheit oder sogar Schicksalsnotwendigkeit. An der wichtigen Stelle 3, 14 deutet er schon mit dem Optativ *ei kai paschoite* (wenn ihr auch leiden solltet) an, dass er das Leiden der Christen seitens der heidnischen Umwelt bloss als eine — vielleicht sogar nicht überaus wahrscheinliche — Möglichkeit betrachtet. Er hegt die Hoffnung, dass ein guter, tadelloser Wandel der Christen die gegen sie vorgebrachten Verdächtigungen und Beschuldigungen vor den Augen aller Welt der Lüge strafen und in dieser Weise die drohende Bedrängnis abwenden kann (3, 14).[3]) Mit dem ganzen Neuen Testament ist der Verfasser von jeder Märtyrersucht noch weit entfernt. Der *peirasmos*, die Leidensprobe ist ihm etwas, was im Gehorsam und Glauben bestanden werden soll, aber auch etwas so Ernstes und Schweres, dass es nicht nur nicht künstlich gesucht werden darf, sondern dass man auch um Abwendung der letzten Probe beten darf und soll, wie schon im Gebet des Herrn.

In 3, 14 wird es aber auch impliziert, dass nur ein ganz eifriges und energisches Befolgen des Guten jene die Vorurteile der Umwelt entkräftigende und ihre Feindschaft abwendende Wirkung haben kann. Diese Aktivität im Guten wird mit dem Zitat Ps. 34, 14ff. veranschaulicht und durch den Gesamtzusammenhang (von 2, 11 angefangen) inhaltlich erklärt. Es handelt sich um entschiedene Nachfolge Jesu Christi in seinem Kreuz und insbesondere in seiner vergebenden, keinen Feind ausschliessenden und das Böse mit Gutem beantwortenden Liebe. Nur die Aktivität in diesem Guten kann Verleumdungen zuschanden machen (V. 16, vgl. 2, 12) — und darüber hinaus auch den Christen das gute Gewissen geben, in dem sie dann einer auch dann wohl möglichen Verfolgung ohne Furcht, mit Bekennermut, aber auch und gerade dann *meta praytētos kai fobou* (mit Sanftmut und Ehrfurcht, 3, 16) begegnen können.

■

Die Sorge darum, ob die Christen wirklich dieses gute Gewissen *(syneidēsis agathē*, 3, 16) haben, ob sie keinerlei berechtigten Anlass zur Verdächtigung und

zum Widerwillen bieten, ob sie die Herausforderung einer fremden und unfremdlichen Welt nicht in weltlicher Weise, d. h. mit verhärtetem Trotz oder sogar Hass erwidern, ist ein Hauptanliegen unseres Briefes. Es handelt sich um die unumgängliche Bedingung des Bestehens in der Verfolgungsprobe, wenn sie notwendig sein sollte (vgl. *ei deon*, wenn es so sein muss, 1, 6). Dieses Anliegen wird noch 2, 12 und 4, 14—16 ausdrücklich zum Ausdruck gebracht, aber auch sonst bestimmt es weitgehend die Struktur und den Inhalt des Briefes.

Man kann es an der Gestalt veranschaulichen, in welcher hier die Mahnungen an verschiedene Stände erscheinen (2, 18—3, 7). Es handelt sich um Material, das wir z. B. auch aus den paulinischen oder deuteropaulinischen Haustafeln (Kol. 3, 18 — 4, 1; Eph. 5, 22 — 6, 9) kennen, und wenigstens ein Anknüpfen an dasselbe Traditionsgut ist anzunehmen. Da aber der erste Petrusbrief nach meiner Überzeugung eine relativ späte Schrift ist, kann man auch direkte Abhängigkeit von den paulinischen Briefen für möglich oder sogar wahrscheinlich halten. Jedenfalls ist ein Vergleich geboten. Bei diesem Vergleich kommt die Struktur der »petrinischen« Haustafel merkwürdig unausgewogen vor. Der sehr ausführlichen und christologisch breit untermauerten Mahnung an die Hausklaven (*oiketai*, 2, 18—25) entspricht kein einziges Wort an die Adresse der Herren, die Mahnung an Ehefrauen ist viel ausführlicher als die an Männer, das Verhältnis von Eltern und Kindern wird überhaupt nicht erwähnt und das Ganze bleibt nicht auf Familien- bezw. Haushaltbeziehungen beschränkt, sondern wird einerseits mit einer Mahnung zur Unterordnung unter die Herrscher, anderseits mit Mahnungen für inneres Zusammenleben der Gemeinde umrahmt. Wie ist es zu erklären? Etwa mit einer zunehmenden Anpassung an Ansprüche der herrschenden Schichten, die kein Wort einer Mahnung an die Herren und Herrscher als opportun erscheinen liess? Es wäre nicht leicht, eine solche Verdächtigung ganz überzeugend zurückzuweisen, wenn wir keinen verständlichen Grund für jene Verkürzung angeben könnten. Es gibt aber einen solchen Grund. Er besteht in dem Umstand, dass der Verfasser den tradierten paränetischen Stoff der »Haustafeln« nicht nur um seiner selbst willen, sondern auch als ein Beispiel desjenigen Verhaltens übernimmt, das ein Christ einer fremden und unfreundlichen Welt entgegenbringen soll. Da er nicht die Welt, sondern die Gemeinde anredet, ist er weit mehr an den Mahnungen interessiert, die an den schwächeren Teil, an Sklaven und Frauen, gerichtet sind. Ihre Geduld und Freudigkeit unter ungerechter Behandlung ist ein Gleichnis, ja noch mehr: ein wichtiger Bestandteil jener Haltung, die ein Christ der äusseren Welt gegenüber einnehmen soll. Das Verhältnis der Kinder zu den Eltern aber war in diesem Zusammenhang für den Verfasser vielleicht deswegen nicht sehr interessant, weil es sich in einer viel zu intimen Sphäre abspielt. Demgegenüber ist die Vorschaltung der Mahnung zur Unterordnung unter staatliche Amtsträger gut verständlich: in ihnen steht die Welt in handgreiflichster Gestalt vor der Gemeinde.

Zusammenfassend kann man sagen, dass unser Brief das traditionnelle paränetische Material so umgestaltet hat, dass daraus nicht mehr eine übliche Haustafel, sondern eine Sammlung von Beispielen der richtigen Haltung der Gemeinde gegenüber der Umwelt geworden ist. In keinem Widerspruch dazu steht der Umstand, dass zum Ende des Abschnittes (von 3, 8 an) Mahnungen über das innere Leben der Gemeinde dargeboten werden. Die rechte Haltung nach aussen muss vom rechten inneren Zusammenleben der Gemeinde getragen und darin sozusagen eingeübt werden. In dieser Weise wird der Übergang zu dem Abschnitt 3, 13ff. hergestellt, wo das konkrete Ziel der Paränese, ja viel-

leicht der ganzen Epistel zum Vorschein kommt. Es handelt sich um eine Anweisung, in welcher inneren Verfassung und äusseren Weise die Gemeinde und alle ihre Glieder den sie untersuchenden und richtenden staatlichen Amtsträgern begegnen sollen: mit Festigkeit und Mut, aber ohne provozierende Verkzämpfung, mit Hoffnung auf das Beste, aber vorbereitet auf das Ärgste, immer von dem Anliegen bestimmt, gerade bei dieser Gelegenheit ein echtes, positives, innerlich überzeugendes Zeugnis von der in Jesus Christus geschehenen lebendigen Hoffnung auch den heidnischen Widersachern vermitteln zu können.

■

Wie ist aber jenes Anliegen und hoffnungsvolles Vertrauen an die Möglichkeit eines Gelingens auch in jener Grenzsituation des vor dem Gericht Stehens zu erklären und zu würdigen? Ist es bloss »ein schönes kindliches Vertrauen«, das dem Verfasser selbst nicht ganz sicher war, wie Herrmann Gunkel vor mehr als vierzig Jahren schrieb?[4]) Oder eine gewisse Naivität, wie der kanadische Ausleger F. W. Beare neulich meinte?[5]) (Beide übrigens in sehr wertvollen Auslegungen des Briefes!) Sollten wir nicht versuchen, ein wenig tiefer zu graben?

Es ist nicht von vornherein abzuweisen, wenn einige Ausleger auf die Möglichkeit hinweisen, dass das hoffnungsvolle Erwarten einer am Ende freundlichen oder wenigstens toleranten Einstellung der Umwelt zu den Christen auch durch eine bestimmte Zeitlage bedingt sein könnte. So meint der anglikanische Forscher E. G. Selwyn, dass die in der Epistel vorausgesetzten Schwierigkeiten nur schwer in Einklang zu bringen ist, da dort behördliches Verhör klar geregelten Charakter hatten.[6]) Das würde die Hoffnung auf Überwindung dieser Schwierigkeiten durch einen offenbar guten Wandel der Christen befriedigend erklären. Nur dass diese Meinung, die allerdings zu dem von Selwyn behaupteten Frühansatz der Epistel gut passt, mit der Terminologie und dem Ton von 3,13ff. nur schwer in Einklang zu bringen ist, da dort ein behördliches Verhör klar vorausgesetzt ist. Andere Forscher, so F. W. Beare, aber auch John Knox,[7]) machen auf die merkwürdigen Parallelen der im ersten Petrusbrief vorausgesetzten Lage und der in ihr enthaltenen Möglichkeiten mit der im bekannten Pliniusbrief und in der Antwort Trajans bezeugten Haltung aufmerksam. Und wirklich möchte man fast annehmen, dass in beiden Schriftstücken die gleiche allgemeine Lage gesehen wird, nur einmal »von unten«, in der Pespektive der Gemeinde, andermal »von oben«, in der Perspektive der römischen Behörde. Wenn es so sein sollte, dann würde jener amtliche Briefwechsel einerseits die Hoffnungen des Petrusbriefes als nicht ausserhalb der denkbaren konkreten Möglichkeiten liegende rechtfertigen, anderseits aber auch die Grenzen ihrer Erfüllbarkeit kennzeichnen. Trajan wie Plinius haben die Unbegründetheit der landläufigen Anschuldigungen der Christen eingesehen und dementsprechend Verfolgungen aus amtlicher Initiative gebremst. Andererseits aber hat der Kaiser angeordnet, dass die nicht anonym angegeben und beim Glauben verharrenden Christen trotzdem zu bestrafen sind. Offenbar stimmte er mit der Meinung des Plinius überein, dass ungeachtet dessen, was sie sonst getan oder nicht getan haben möchten, ihr Ausdauer und ihre unbiegsame Hartnäckigkeit schon an sich strafwürdig ist. Fast sieht es so aus, als ob in Bithynien unter Plinius derjenige Fall eingetreten sei, den 1. Petr. 4, 15 als eine Möglichkeit voraussieht: die Christen haben auch in den Augen der römischen Obrigkeit nicht wegen irgendwelcher Übeltaten (flagitia), sondern wegen des Namens Christi selbst (nomen ipsum) gelitten. Man darf solche Parallelen nicht zuviel pressen und besonders daraus keine allzu raschen Schlüsse zur Frage der Datierung des

Petrusbriefes ziehen. Solche Parallelen sind aber trotzdem lehrreich, da sie uns zeigen, wie der Verfasser seine hoffnungsvollen Ausführungen keineswegs »kindisch naiv« sozusagen im luftleeren Raum ausspinnen musste, sondern auch sehr differenzierte und uns jetzt nur in Bruchteilen bekannte Möglichkeiten der römischen Amtstellen in ihrer Einstellung zu den Christen im Auge haben konnte.

Damit habe wir allerdings den tiefsten Grund jener positiven und hoffnungsvollen Grundhaltung des ersten Petrusbriefes gegenüber der Umwelt keineswegs erreicht. Diese Haltung gründet sich letzlich in keinen Kalkulationen der sichtbaren Wahrscheinlichkeiten, sondern in der zentralen Glaubensgewissheit, dass der von Jesus Christs errungene Sieg die gesamte Welt umfasst und an erster Stelle nicht Verurteilung und Vernichtung, sondern Hoffnung auch für diese Welt bedeutet. Die lebendige Hoffnung (*elpis zōsa*), von welcher bereits 1,3 die Rede ist und auf Grund welcher der ganze Brief von der Atmosphäre einer unbesiegbaren Freudigkeit und Glaubensmut durchdrungen ist, schliesst niemanden von vornherein aus, sondern will auch die heidnischen Gegner einschliessen.

Dass dies keine Überinterpretation oder von aussen her hergebrachte Konstruktion ist, ist nach meiner Meinung aus dem Abschnitt über die »Höllenfahrt« (3,18ff.) einsichtig, welcher auf die uns beschäftigende Stelle 3,13ff. folgt. Diese berühmte crux interpretum kann hier nicht ausführlich behandelt werden. Wir können hier aber wenigstens unsere Meinung andeuten, dass die meisten Erörterungen darunter leiden, dass sie jene Stelle als ein isoliertes Theologumenon oder Mythologumenon behandeln, meistens ohne nach ihrer möglichen Funktion in dem weiteren Zusammenhang auch nur zu fragem. Der Weg zur Beantwortung dieser Frage wurde nach meiner Meinung durch den Vorschlag Bo Reickes und Werner Bieders[8]) eröffnet, die Abzweckung jener Stelle in der Proklamation des Sieges des Gekreuzigten auch an die hinter den irdischen Machthabern stehenden angelologisch-dämonischen Mächte zu sehen. Auch in diesem Verständnis bleibt es ein Stück einer sehr massiven Mythologie, die uns in dieser Gestalt kaum nachvollziehbar ist. Dieses Stück bleibt aber nicht im leeren Raum hängen, sondern erhält in dem Zusammenhang einen klaren kerygmatischen Sinn. Die Christen brauchen sich vor den heidnischen Obrigkeiten nicht allzuviel zu fürchten, sie haben auch von ihnen und für sie nicht nur allerlei Böses zu erwarten, sondern sie dürfen und sollen auch in Beziehung auf sie gute Hoffnung haben. Dies auf Grund dessen, dass der Gekruzigte seinen Sieg allen Mächten verkündet hat, und zwar nicht nur um ihnen mit dem Gericht zu drohen, sondern auch und an ersten Stelle um ihnen Erlösung anzubieten. Ich meine freilich nicht, dass man bei den *pneumata* (Geister) 3, 19 lediglich an die Engel oder Dämonen zu denken und die verstorbenen Menschen der noahitischen Zeit auszuschliessen hätte, wie es Reicke und Bieder vorschlagen. Das würde nämlich den Zusammenhang mit 4,6 unverständlich machen. Der Vorschlag Bieders,[9]) die *nekroi* 4,6 von den geistlich Toten zu verstehen, ist wenig überzeugend. Vielmehr dürfte die Auslegung Eduard Schweizers richtig sein[10]: »Mehr als einmal werden darin (d. h. in der jüdischen Tradition über die Bedeutung von Gen. 6,1-4) auch die gefallenen Engel zusammengeschlossen mit ihren Nachkommen, den zur Zeit der Sintflut lebenden Menschen ... Das tut, wie 4,6 zeigt, auch dieser Brief. Hier aber (3,20) sind ihm wahrscheinlich diese bösen Engel selbst am wichtigsten. Denn nach den jüdischen Vorstellungen sind die Dämonen ... vor allem mächtig in den heidnischen Herrschern ... der Verfasser ... will seiner Gemeinde Mut machen, ohne Furcht allen Heiden und ihren Fürsten entgegenzutreten ... Christus hat sich nicht gebeugt vor ihnen (den bösen Gewalten), sondern ist ihnen gegenübergetreten, indem er ihnen seine Herrlichkeit, aber zugleich auch die

Möglichkeit der Busse und der Rettung verkündigte — also so, wie die Gemeinde ihren Verfolgern gegenübertreten soll.«

In dieser Haltung ist auch die missionarische Verantwortung begründet, die im ersten Petrusbrief mehrmals zum Vorschein kommt. Die Ablegung der Rechenschaft vor den Richtern und der Tatbeweis über die Grundlosigkeit aller Verleumdungen haben ja nicht eine lediglich apologetische Bedeutung, sondern sind auf Gewinnung des Gehörs und letzlich des Glaubens der heidnischen Partner abgezielt. Ausdrücklich wird es in der Mahnung an die Frauen ausgesprochen, sie sollen durch ihren wortlosen Wandel in Scheu und Zucht ihre heidnischen Männer für die Offenheit gegenüber dem Wort gewinnen (3,1f.). Das an dieser Stelle vorkommende Wort *epopteuein* meint bei seiner andren Verwendung 2,12 vielleicht nicht bloss gewöhnliches Zusehen, sondern inneres Durchblicken zur Wahrheit des Evangeliums, das Gläubigwerden, das ja allein zum Preisen Gottes am Tage der eschatologischen Heimsuchung befähigen kann. Diese Verantwortung für das der Gemeinde zur Weitergabe anvertraute Evangelium ist es auch, was ein sich in eine feindliche oder sogar hasserfüllte Front gegen die Heiden Hineindrängenlassen so undenkbar macht. Dieselbe Verantwortung führte auch dazu, dass der kritische Blick des Verfassers in erster Linie in die eigenen Reihen und in das eigene Gewissen der Christen gerichtet ist, weshalb es ihm so wichtig und einleuchtend erscheint, dass das Gericht Gottes beim Hause Gottes anzufangen hat (4,17).

■

In allen diesen Gedanken kann der erste Petrusbrief an gewisse Motive anderer neutestamentlicher Zeugen, aber auch schon an das Alte Testament anknüpfen. Es ist ein Hauptanliegen der Bergpredigt, die überschwengliche und unbegreifliche Güte des himmlischen Vaters hervorzuheben, der seine Sonne über Böse und Gute scheinen lässt (Matth. 5,45). Diese Vollkommenheit des Vaters verpflichtet uns zur Nachfolge, die gerade darin bestehen soll, dass wir nicht für uns selber, sondern für unseren Nächsten da sein und dadurch von allem Hass und aller Rachsucht befreit werden sollen. Werner Schmauch hat sehr schön gezeigt[11]), wie diese in der Bergpredigt verkündete »Proexistenz« jede feindliche Absonderung und Abkapselung der Gemeinde unmöglich macht. Dasselbe kommt in den antipharisäischen Worten des Evangeliums zum Vorschein, z. B. in dem Logion: »Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder« (Mk. 2,17). Es ist beachtenswert, dass viele Worte, die die Unstatthaftigkeit jeder hasserfüllten Gegenfront gegen Feinde aussprechen, gerade im Lukasevangelium zu finden sind. So das Verbot, an das unfreundliche Dorf der Samariter Feuer vom Himmel zu erbitten (9,51—56), so das (textkritisch allerdings nicht ganz gesicherte) lukanische Kreuzeswort »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (23,34). Dieselbe Haltung ist aber auch z. B. in den johanneischen Worten von dem nicht zum Richten, sondern zur Errettung gesandten Sohn ausgesprochen (Joh. 3,17; 12,47), sowie in dem bekannten Abschnitt des Römerbriefes von dem Verbot der Rache und von der Überwindungs des Bösen durch das Gute (Röm. 12,17-21).

Eine ähnliche Inklusivität der Hoffnung und ein positives Interesse auch für die Heiden ist auch an manchen Stellen des Alten Testaments vorgezeichnet, z. B. in Jer. 29, wo der Prophet zum Suchen des Friedens des babylonischen Landes und zum Gebet für dieses Land mahnt. Auch die verwandten Motive, die wir im ersten Petrusbrief fanden, haben manche Entsprechungen im Alten sowie

im Neuen Testament. Von dem bei dem Volke Gottes einsetzenden Gericht spricht schon Amos 3,2: »Euch allein habe ich erwählt vor allen Geschlechtern der Erde: darum suche ich an euch heim alle eure Schuld«. Dass die missionarische Verantwortung Israels die hasserfüllte Abneigung gegen die Heiden unerlaubt macht, ist das Hauptthema des Jonasbuches. Und dass man bei den Heiden die das Gute anerkennende sittliche Urteilskraft erwarten kann und soll, ist die unausgesprochene Voraussetzung mancher biblischer Mahnung, den Namen und das Wort Gottes durch die Verschuldung des Volkes Gottes nicht vor den Augen der Heiden zu entweihen (Ezech. 26,20ff., vgl. Röm. 2,24; Tit. 2,5). Hierher gehören auch die paulinischen Mahnungen, anständig gegenüber denen zu wandeln, die draussen sind (1. Thess. 4,12; Kol. 4,5, vgl. 1.Kor. 10,32; Phil. 4,8). Diese Beispiele dürften zum Erweiss genügen, dass jene merkwürdig positive und hoffnungsvolle Erwartung, die der erste Petrusbrief gerade im Blick auf die ausserchristliche Welt ausspricht, in dem biblischen Zeugnis keineswegs isoliert, sondern im Gegenteil in der Tiefe der Botschaft von dem Erbarmen und Sieg Gottes begründet ist.

■

In biblischen Schriften findet man allerdings auch andere Töne. In den Psalmen lesen wir viele Hilferufe der schwer bedrängten Glieder des Volkes Israel, die sich einerseits zum massiven Bewusstsein einer festen Scheidelinie zwischen Gerechten und Ungerechten (z. B. Ps. 1), andererseits zu nicht minder massiven Bitten um Bestrafung und Rache (z. B. Ps. 140) verdichten können. Ähnliches kann man in manchen Partien der prophetischen Bücher, z. B. im Buche Nahum, aber auch in den letzten Kapiteln des Jeremiabuches (46-51), im 63. Kapitel des Jesajabuches, in Sach. 9-14 u. a. finden. Auch im Neuen Testament findet man einigen Widerhall dieser anderen Linie. So z. B. in 2. Thess., wo die Bedrängten durch den Gedanken an die in der eschatologischen Zukunft stattzufindende Rache getröstet werden (2. Thess. 1,6ff.), oder in einigen Aussagen der Johannesoffenbarung, wo der Herr um baldige Rache gebeten (6,10) oder der eschatologische Christus als ein die Heiden mit dem Schwert seines Mundes schlagender Reiter (19,15) vorgestellt wird. Man sollte dieser anderen Linie nicht jeglichen Wahrheitsgehalt absprechen. Sie will, ähnlich wie der Lohngedake, die Realität der Herrschaft Gottes und die Gewissheit seines alles Böse überwindenden Endsieges anschaulich verkündigen. Ebensowenig ist es aber zu leugnen, dass diese andere Linie in grosser Gefahr steht, das herrliche Licht des Evangeliums von der Liebe Gottes und von der nicht ängstlich zu begrenzenden Hoffnung zu verdunkeln.

Auch im ersten Petrusbrief findet man einiges, was an jene andere Linie erinnern könnte. So die Warnung, dass die Verachtung gegenüber Jesus Christus, dem Eckstein des Neubaues Gottes, ihn für den Verwerfenden zum Stein des Anstosses und zum Fels des Ärgernisses machen müsste (2, 7f.). Dies ist aber eher als eine Beschreibung des Entscheidungscharakters des Glaubens zu begreifen, nicht so sehr als ein nach aussen, in die Reihen der Gottlosen gesandter Pfeil. In dieselbe Reihe gehört auch die Bemerkung, dass Christus in seiner Erniedrigung nicht drohte, sondern alles dem, der gerecht richtet, übergab (2, 23). Da hier alles Schelten, d. h. Verfluchen, ausdrücklich ausgeschlossen wird, kann man diese Worte nicht im Sinne einer auf dem transzendenten Umweg über eine von Gott erbetene Vergeltung zu verwirklichenden Rachsucht verstehen, sondern im Sinne des Verzichtes auf alles Rechthaben.[12]) Ähnlich ist es mit dem Gedanken, dass das beim Hause Gottes anfangende Gericht keineswegs den Gottlosen und

Sündern Immunität gewährt, sondern im Gegenteil ihr böses Ende noch gewisser macht (4, 18). Im Zusammenhang bilden diese Worte lediglich einen notwendigen Riegel gegen einen alles auf dieselbe Ebene bringenden und alles vergleichgültigenden Apokatastasisgedanken. So werden die Motive jener anderen biblischen Linie in dem ersten Petrusbrief nicht einfach ausgeschaltet oder beiseitegeschoben, wohl aber der Hauptlinie, der lobpreisenden Verkündigung der Macht und des Sieges des Evangeliums der Hoffnug, energisch unterworfen und dienstbar gemacht. Man kann deshalb gerade auch unseren Brief als ein wichtiges Beispiel dafür begreifen, dass das Evangelium selbst in dem neutestamentlichen Kanon mit der ganzen Ausdehnung der kanonischen Schriften und der darin enthaltenen Gedanken nicht einfach identisch ist, sondern auch innerhalb dieser Schriften sich mit anderen, wenigstens teilweise abweichenden und seine innere Reinheit wenigstens potentiell bedrohenden Linien auseinanderzusetzen hat. Gerade der erste Petrusbrief ist aber auch ein Beispiel dafür, wie energisch und erfolgreich diese Auseinandersetzung sein kann. Das es gerade bei einer relativ späten Schrift des Neuen Testaments der Fall ist, dürfte ein besonders wertvoller Erweis der inneren Macht des Evangeliums sein.

[1]) Der Termin *kosmos* kommt in 1. Petr. nur zweimal vor. Einmal (5, 9) bezeichnet er wahrscheinlich ganz neutral die *oikoumenē*, bewohnte Erde, zum andermal (3, 3) sogar den Schmuck in dem ursprünglichen, im Neuen Testament sonst nicht vorkommenden Sinn.

[2]) So z. B. F. W. Beare: The First Epistle of Peter. Oxford 1947, S. 149.

[3]) Dies scheint mir der eindeutige Sinn der Worte *kai tis ho kakōsōn hymas ean tou agathou zēlōtai genēsthe*, »wer ist, der euch etwas Böses zufügt, wenn ihr dem Guten nacheifert?«. Bisweilen wird zwar die Meinung vertreten, dass diese Worte rein innerlich zu verstehen sind, etwa im Sinne der platonischen Apologie des Sokrates 41d): *ouk estin andri agathō kakon ouden oute zōnti oute teleutēsanti* (für einen guten Mann gibt es nichts Böses, weder im Leben noch im Tod). Diese Meinung verkennt aber den Zusammenhang von 1. Petr. 3, 13, wo im V. 14 die entgegengesetzte konkrete Möglichkeit in Erwägung gezogen wird (wenn ihr auch leiden solltet), und verfehlt überhaupt den konkret ausgerichteten Gedankengang der Stelle.

[4]) In seiner Auslegung der Stelle in: Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, 3. Aufl. 1917, Band III., S. 279.

[5]) a. a. O., S. 137.

[6]) E. G. Selwyn: The First Epistle of St. Peter, London 1949, S. 52ff.

[7]) Beare a. a. O., S. 14f., Knox in Journal of Biblical Literature LXXII., S. 187f.

[8]) Bo Reicke: The Disobedient Spirits and Christian Baptisma, Köbenhavn 1946. — Werner Bieder: Die Vorstelung von der Höllenfahrt Jesu Christi, Zürich 1949.

[9]) a.a.O. S. 120ff.

[10]) E. Schweizer: Der erste Petrusbrief, 2. Aufl., Zürich 1949, S. 80f.

[11]) In dem Vortrag: Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt, veröffentlicht in Theol. Existenz heute, N.F. 64 (Schmauch—Wolf: Königsherrschaft Christi, München 1958.) Vgl. bes. die Zusammenfassung S. 18f.

[12]) So auch E. Schweizer, a. a. O., S. 64.

HORST BEINTKER

Glaube und Bibelverständnis

J. L. Hromádka zum 70. Geburtstag

Kein Buch hat die Gedanken der Menschen so nachhaltig in Bewegung gebracht wie die Bibel, und kein anderes Buch hat zugleich in der Geschichte der Menschheit so positiv-lebenskräftig gewirkt: Was liegt da näher als die Frage nach dem Geheimnis solcher Lebenskraft? Ist es gebunden an die in Form und Inhalt gleichermassen sich ausdrückende Einmaligkeit der Sache Gottes? Ist es gebunden an die innere Kraft, mit der ihre Verkündigung erfolgt, oder an die Hingabe, mit der die für den Hörer in der Tat einmalige Wirklichkeit ergriffen wird? — Man möchte keine der drei Fragen isoliert zur Schlüsselfrage für die Erfassung der geheimnisvollen Wirkung des Buches der Bücher machen; und doch gehören alle drei mit hinein in die mehrdimensionale Frage nach der Verhülltheit von Gottes Wort in Menschenwort.

Blicken wir aber hinüber auf die andere Seite dieses Problems des *verhüllten* Geheimnisses: Wie erschreckend ist da die Fremdheit gegenüber der Bibel! Denken wir an das in den Häusern ungelesen vorhandene Bibelbuch, an die Tatsache des ungehört-gehörten Verkündigungswortes, an das Leerbleiben der vielleicht suchenden Herzen. Die Bibel ist für wenige die *heilige* Schrift aus der Menschen Gottes Wort vernehmen dürfen. Sie bleibt für viele das verhüllte Wort. Es führt so oft nicht zur Gemeinschaft mit Gott und schon gar nicht zum Zeugnis von ihm. Die Bibel ist ein Buch, das durch die Geschichte der Menschen und mit ihr wandert. Zuzeiten lebt ein Volk von ihm wie von dem Brot des Lebens, zuzeiten wächst die Gleichgültigkeit gegen sein Zeugnis, ja die leidenschaftliche Ablehnung. Nicht, dass die Bibel zu einem toten Buch hinter Kirchenmauern würde. Dazu war noch immer zwischen den Menschen umstritten, ob es gehört oder nicht gehört werden sollte. Wo echte Leidenschaft ist, pulsiert auch das Leben. Zuweilen hat so die radikale Infragestellung der Bibel bei den Gelehrten unter dem Vorzeichen der Wahrhaftigkeit positive Folgen gehabt. Dennoch sind Kritik und Ablehnung gewissermassen der »negative Pol« des Bibelverständnisses. Für den, der in der biblischen Botschaft von Christus den Grund des Lebens geschenkt bekommen hat, bleibt dieser Misserfolg des Evangeliums eine zum Nachdenken zwingende Wirklichkeit. Hier wird eine Aufgabe empfunden. Wie kann es geschehen, dass dieser negative Pol des Bibelverständnisses überwunden wird und im Durchgang durch ihn trotz seines Bestehens das Wort der Bibel zu einer eigentlichen Begegnung mit *Gottes* Wort führt?

Konzentrieren wir unser Fragen auf diesen gewiss zu allen Zeiten, aber heute nach der aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammenden, zu voller Entwicklung gelangten, kritischen Infragestellung der Bibel besonders deutlichen Punkt: Wenn wir denn behaupten — weil uns das Zeugnis gewiss gemacht hat! —, dass Gott in *dem* Geschehen mit uns handelt, von dem die Bibel spricht: Wodurch und

wie gelangt das in Menschenwort in ihr verhüllte Gotteswort zu uns? Wie geschieht es, dass wir recht lesen, recht hören und recht verkündigen? Wodurch öffnen sich nicht nur die Ohren, sondern eben auch die Herzen für Gott und dann das Tun der Hände für den Menschen nach Seinem Willen? Wo liegt die Verheissung für unsere Zeit mit ihrer Entfremdung vom Wort der Heiligen Schrift?

■

Wir könnten die Antwort auf unsere Fragen in einem einzigen Satz vorweggeben: *Die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.* Nun entspricht diese Erkenntnis freilich einem zentralen biblischen Gedanken, den Luther bei seiner Bibelübersetzung wörtlich für Jes. 28,19 prägt. Wie problematisch die Übersetzung dieser Stelle an sich ist, werden wir nachher noch überlegen. Dem Leser der Bibel ist diese Erfahrung in der Anfechtung wohl vertraut. Die verbreitete gleichgültige Haltung gegenüber der Bibel wird freilich wenig davon erfahren, was für eine Seligkeit und Kraft in den Zeiten der Prüfung dem Hörer des Wortes geschenkt wird. Aber hat nicht dennoch diese entscheidende Einsicht grundlegende Bedeutung für das Bibelverständnis? Der *treue* Umgang mit der Schrift findet durch die Bewährung der biblischen Wahrheit im Leben erst die wahre Tiefe von Gottes Wort. Die *gleichgültige* Einstellung zur biblischen Botschaft würde beendet sein, sobald ein Mensch diesen Schatz in einer unmittelbaren Begegnung fassen lernt. Das Offensein der Bibel für das Echtmenschliche muss allerdings mittels der *interpretativen* Methode verdeutlicht werden. Die interpretative Methode will die historisch-kritische keinesfalls ausschliessen oder überhöhen. Sie bringt aber das zur Geltung, was die unmittelbare und gegenwärtige Nähe Gottes in seinem Wort eigentlich auszudrücken verlangt. Dieser Nähe bewusst zu werden, mit anderen Worten die Schrift recht zu verstehen, vermag menschlicherseits, wer ihre Wahrheit »erfahren« hat. Dies vollbringt die Anfechtung. Jedenfalls ist die bloss lernbereite menschliche Verständigkeit nicht das ausreichende Korrelat zu »Gottes Wort«. Zuletzt ist nur der Glaube als ein »Verständigwerden« der rechte Weg zum Bibelverständnis.

Nun sind die Begriffe »Anfechtung«, »Erfahrung«, »Bewährung der biblischen Wahrheit im Leben«, »interpretative Methode«, »Glaube als Verständigwerden« durchaus einer näheren Klärung zu unterziehen. Das kann erfolgen durch das Zeugnis der Bibel selbst. Es muss aber auch im Gespräch mit *Luther* vollzogen werden. Er hat mit dem Prinzip des *sola scriptura* das Bibelverständnis auf einen ganz neuen Grund gestellt. Die Geltung und Autorität der Schrift hat auch die Kirchenväter geleitet, aber die radikale lutherische Überordnung von Gottes eigenem Wort *in* der Schrift und *durch* die Heilige Schrift über menschliche Gedanken war der volle reformatorische Durchbruch. Freilich hat genau genommen das nicht Luther vollzogen, sondern das *Wort selbst.* Aber er gehört in diesen Vollzug mit hinein, Gottes eigenes Wort hat nach ihm sehr viel seltener neue Fesseln angelegt bekommen als zuvor. Die unter dem Zeichen der sich selbst durchsetzenden Freiheit des Wortes Gottes erfolgende Reformation bestimmt seither die unablässige Fortsetzung dieser Sache. »Die Reformation geht weiter«. Das ist ein seither oft vernommener Satz.[1]) Er drückt besonders deutlich das Gegenwartsbewusstsein aus. Darin versteht sich die kritische und zugleich liebende Begegnug von Gottes freiem Wort mit der Zeit und ihren verschiedenartigen Gestalten, von Evangelium und Geschichte. Darin versteht sich die Beziehung und Spannung zwischen Entwicklung und Erstarrung, von der der Rechtsphilosoph Walther Schönfeld[2]) treffend sagt: »Darum hat Schleiermacher, der

heute selbst im Protestantismus nicht immer so geehrt wird, wie er es verdient, mit vollem Recht gesagt: »Die Reformation dauert an.« Sie dauert an, weil die Deformation andauert, solange die Geschichte währt, so gewiss es ohne Deformation keine Reformation gibt und umgekehrt. Aber dieser unablässige Kampf von Deformation und Reformation ist nur die eine, die negative Seite der Sache, worüber die andere und wichtigere, die positive Seite nicht vergessen werden darf.« — Die Reformation dauerte und dauert an, weil sie mit der Freiheit und Verantwortung der Boten des Wortes mitten in der Geschichte und ihren Kämpfen gestaltende Kraft und in der Schwachheit siegende Macht der Liebe erwiesen hat. Dafür zeugen nach Luther nicht nur Calvin und viele andere, nicht zuletzt Schleiermacher; dafür zeugt Karl Barth mit seiner Theologie des Wortes und auch der Mann, mit seinem Ringen um neue Gestalt der Begegnung von Botschaft und Welt im Umbruch der Gegenwart, dem dieser Beitrag gewidmet ist.

Wenn nun alle Theologie im Licht des Lutherischen Durchbruchs zur Schrift als Mitte der Reformation zu jeder Zeit und an jedem Ort stehen, dann darf die Antwort auf das rechte Bibelverständnis immer noch bei Luther gesucht werden. Vielleicht zwingt die veränderte Anschauung der Zeit zu einer Interpretation seiner Begriffe und zu einer umschreibenden Verwendung seiner Vokabeln. Wir werden das sehen. In der Sache selbst kommen unsere Erkenntnisse nicht an ihm vorbei. Das gilt, auch wenn der Name Luthers verschwiegen wird. Ja, auch die kritische Erforschung der Schrift durch die Jahrhunderte bis hin zu Wellhausen und in der Gegenwart zu Bultmann findet ihren Ansatz bei ihm.[3]) Ist die Ausführung der kritischen Schrifterforschung beim rechten Bibelverständnis geblieben? Das wollen wir jetzt nicht entscheiden noch untersuchen. Auch die wichtige kritische Schrifterforschung darf nicht zu einem bloss tradionellen Handwerk der Theologie werden. Davor muss sich jedenfalls die evangelische Kirche warnen lassen.

Gerhard Ebeling[4]) stellt in gleichem Sinne die Frage, ob der Protestantismus bereit sei »seine Tradition ständig kritisch dem Prozess der Schriftauslegung auszusetzen . . ., ob die evangelische Kirche also nicht Kirche *nach* der Reformation, sondern Kirche *in* der Reformation ist und bleibt, Kirche unter dem Wort Gottes«. Jedenfalls wird, so meinen wir, die historisch-kritische Schrifterforschung *nur als Teil* der interpretativen Auslegung des Wortes von der Mitte der Schrift, Jesus Christus, dem Lebendigen, her den Zusammenhang nicht nur mit Luther, sondern mit den Zeugen des Herrn von Anfang an wahren.

Nun liegt freilich auch nichts an diesem Zusammenhang als »Tradition«. Es ist aber das ein Ausweis eines unaufgebbaren Bibelverständnisses: »Die Tatsache, dass nun trotzdem die Reformation des 16. Jahrhunderts ein schlechthin einzigartiges, unüberholbares und darum auch immer massgebendes kirchengeschichtliches Ereignis ist, gehört zu den unableitbaren Geheimnissen des Geschichtsverlaufs«. [5]) Diese Tatsache lässt uns immer wieder unser Bibelverständnis an dem dort aufgebrochenen neuen Schriftverständnis orientieren. *Interpretative Methode nennen wir von da das Erfassen der Tiefe eines Schriftwortes oder Bibelabschnitts, wie es als Interpretation des Handelns und des Willens Gottes bereits in der Reformation mit ihrer totalen Zuwendung zur Heiligen Schrift als Quelle und Richter in allen Fragen des Glaubens und der Lehre begonnen und meisterlich ausgeführt worden ist.* Das bedeutet bei Beschäftigung mit dem reformatorischen Bibelverständnis gerade mehr als blosse Übernahme.

■

Die totale Zuwendung zur Heiligen Schrift wird sehr deutlich an der Stellung der Reformation zur Beziehung zwischen *Kirche und Bibelverständnis.*

Luther gibt die von der herkömmlichen kirchlichen Autorität abweichenden Grundsätze der Bibelauslegung im 16. Jahrhundert zuerst:

»Daher ist's ein offenkundiger Irrtum, dass mit solchem Worte: »Es ist uns nicht erlaubt, durch den eigenen Geist die Schrift zu verstehen«, uns befohlen werde, wir sollten die heilige Schrift beiseit setzen und auf die Kommentare der Menschen uns richten und denen glauben. Wo doch jenes Wort weit eher so zu verstehen ist, die Schrift solle alleine durch den Geist verstanden werden, durch den sie geschrieben ist, welchen Geist du nirgends gegenwärtiger und lebendiger finden kannst, denn eben in seiner heiligen Schrift. So sollen wir den danach trachten, nicht dass wir die Schrift beiseit setzen und uns auf die menschlichen Schriften der Väter richten, nein vielmehr zuerst sollen wir die Schriften aller Menschen beiseit setzen und allein an die heilige Schrift desto mehr und beharrlicher unsern Schweiss setzen, je gegenwärtiger die Gefahr ist, dass einer sie durch seinen eigenen Geist verstehe, aufdass der Brauch dieser beständigen Mühe solche Gefahr überwände und uns endlich des Geistes der Schrift gewiss machte, der ausser in der Schrift überhaupt nicht gefunden wird«.[6]) — »"Aber die Schrift ist dunkel und bedarf der Auslegung." Lass sie, wo sie dunkel ist, und halt dich an sie, wo sie klar ist. Und wer hat bewiesen, dass die Väter nicht dunkel sind? Armselige Christen, deren Wort und Glaube noch an der Menschen Glossen hängt und auf die Erhellung durch sie wartet. Das ist dumm und gottlos. Die heiligen Schriften gehören allen gemeinsam und sind klar genug, soweit es not ist für die Seligkeit«.[7]) Und damit auch die Freiheit gegen ein gesetzliches Schriftverständnis deutlich wird: In De servo arbitrio sagt Luther: »Nimm Christus aus der Schrift fort, was wirst du dann noch in ihr finden?« und in der Disputation De fide (1535): »Die Schrift ist nicht gegen, sondern auf Christus hin zu verstehen, darum soll sie entweder auf ihn bezogen oder aber nicht als wahre Schrift angesehen werden« (These 41). »Sollte eines von beiden, Christus oder das Gesetz, verloren werden, so soll das Gesetz verloren werden, nicht aber Christus«. (These 51).[8])

Calvin folgt dem Reformator: »Das Ansehen der Schrift beruht auf dem Zeugnis des Geistes. Dadurch allein gewinnt sie unzweifelhafte Autorität, und es ist gotteslästerliche Menschensatzung, dass ihre Glaubwürdigkeit vom Urteil der Kirche abhänge. Ist einmal erkannt, dass es sich um *Gottes* eigenes Wort handelt, so wird keiner so vermessen, ja geradezu des Menschenverstandes und gar allen menschlichen Sinnes beraubt sein, dass er dem, der da redet, den Glauben weigern möchte. Die Schrift hat ihre Autorität von Gott, nicht von der Kirche« (Institutio I 7,1). Im folgenden Abschnitt zeigt Calvin, dass die Kirche, erbaut auf dem Grunde der Propheten und Apostel (Eph 2,20), selbst auf die Schrift gegründet ist. »Sie muss schon eher Autorität haben, als sie als Kirche überhaupt da ist.«

Diese Warnung vor kirchlich-autoritärer Schriftauslegung jeder Art entspringt der reformatorischen Entscheidung. Es gibt keine abgeschlossene, endgültige Kommentierung der Bibel durch die Kirche, weil Gottes Wort frei über die Kirche steht.

Aber wie? — Heisst das nicht die Subjektivierung der Heilsbotschaft herbeiführen? Mitnichten! Ohne das Ringen um das rechte Bibelverständnis und die rechte Auslegung der einzelnen Stelle ist der Wahrheit schlecht gedient. Luther lässt den Teufel, den »Tausendkünstler«, hierin so zu Wort kommen: »Es dient mir wohl, dass sie sich nicht zanken in der Schrift und des Wortes müssig gehen, sondern derselben Stücke halben zufrieden stehen und glauben, was Konzilien

und Väter sagen. Ich will doch in solchem Frieden und Einigkeit wohl andern Streit und Hader anrichten, dass Papst wider Kaiser und Könige, Bischöfe wider Fürsten und Herrn, Gelehrte wider Gelehrte, Geistliche wider Geistliche und immer Einer wider den Andern strebe um zeitlicher Ehre, Gut und Wollust willen, doch unversehrt die Einigkeit des Glaubens an die heiligen Väter. Die Narren, was wollen sie machen, mit Zanken in der Schrift und Gottes Sachen, die sie nicht verstehen? Ist besser, sie zanken um Ehre, Königreiche, Fürstentum, Gut, Wollust und Leibesnotdurft, welches sie verstehen, bleiben dennoch wohl tromme, einträchtige Christen in der Väter Glossenglauben, das ist, im losen Glauben«.[9])

Welch ein Bussruf ist das auch in unserer Zeit! Bekommt das Streben nach solcher Einigkeit, die die Wahrheit der Schrift und ihre Bindung an die Glaubenserfahrung im einzeln Gewissen beschwichtigen will, hier doch ihre heilsame Lektion! Und welch trauriges, zutreffendes Bild von Christen wiedereinander in äusseren Dingen!

Luther behauptet den Gedanken, dass jeder *selbst* der Wahrheit gewiss werden muss und nicht etwa als bewege ihn allein das Anschauen der übrigen Christen, »das Ansehen der ganzen Christenheit«, wie es im Eingehen auf ein Augustinwort heisst.[10]) »Denn das wäre falsch und unchristlich. Es muss ein jeglicher allein darum glauben, dass es Gottes Wort ist, und dass es inwendig befinde, dass es Wahrheit sei, ob schon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigte.« Der Kämmerer glaubte an das Evangelium, das ihm Philippus predigte, und wusste doch nicht, ob viele oder wenige daran glaubten (Act. 8,37). Abraham glaubt an Gottes Verheissung allein, auf Hoffnung, da nichts zu hoffen war (Röm. 4,18). »Davon noch kein Mensch wusste«, sagt Luther. »Und Maria, Luk. 1,38, glaubt der Botschaft Gabriels auch allein, und war niemand auf Erden, der mit ihr glaubt. Also hat Augustinus auch müssen glauben, und alle Heiligen, und wir auch, ein Jeglicher für sich selbst allein« (WA 10 II, 90).

Diesem Gewisswerden der Wahrheit bei sich selbst, ohne das kein Glaube *Glaube* ist, wenden wir uns hernach näher zu. Es ist das sozusagen ein wesentlicher *hermeneutischer* Grundsatz bei Luther.

Schliessen wir jetzt diesen Zusammenhang von der Überordnung der Schrift über traditionelle Lehre und allgemeine Überzeugung mit Luthers Folgerung am Schluss des oben angeführten »Selbstgesprächs« des Teufels ab: »Also ist der Anschlag den Vätern geraten: da sie gedachten, die Schrift ohne Zank und Zwietracht zu haben, sind sie damit Ursache geworden, dass man ganz und gar von der Schrift abgekommen ist auf lauter Menschentand. Da musste wohl aufhören Zwietracht und Hader in der Schrift, welches ist ein göttlicher Hader, das ist, da Gott mit dem Teufel hadert, wie Paulus Eph. 6,12 sagt: Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit der geistlichen Bosheit in der Luft etc. Aber dafür ist eingerissen menschliche Zwietracht um Ehre und Gut auf Erden, und dennoch geblieben einträchtige Blindheit und Unverstand in der Schrift bei Verlust des rechten christlichen Glaubens«. (WA 23; 66,37 ff.). — Wo redlicher Streit in Sachen der Schrift sein könnte und sollte, da herrscht ein falscher Friede, und wo Friede sein sollte, in äussern Dingen, herrscht Streit und Zwietracht.

■

Wenn nun nicht die Kirche als Institution in Autorität das Lehramt gleichsam normierender Schriftauslegung handhaben darf, wie kommt es dann zu dem rechten Bibelverständnis? Wir meinen dabei nicht so sehr einen einzelnen

bschnitt, sondern das Verständnis der biblischen Wahrheit als ganzer. In der esamtsicht nennen wir sie auch Offenbarung und sprechen von Offenbarungs-erständnis, wofür das Verständnis einer Reihe einzelner Stellen gewiss ent-cheidend ist.

Zunächst ist deutlich, dass nicht *menschliche* Vereinheitlichungstendenz die eschichtlich bedingt verschiedene Schriftauslegung zu harmonisieren unter-ehmen darf. Es ist die viva vox evangelii je ein unter dem Zeugnis des Geistes ebendig werdendes Wort. Wir haben aber nicht ohne weiteres Sicherheit, Teufels Listen« entgangen zu sein. Was sich als rechte Auslegung ausgibt, ist e und je menschlichem Mund und Sinn verbunden. Wir wissen nicht, ob es frei on der Verdrehungskunst des Teufels, mit Luther zu sprechen ist, der in der erderbung des göttlichen Wortes meisterlich sein Spiel treibt. *Wir müssen die ewissheit des wahren Evangeliums in eigener Erfahrung erleben und dafür uch Kennzeichnen suchen.* Das sind die hellen klaren Sprüche, mit denen der eist Gottes lebendige Buchstaben ins Herz schreibt. Aber er muss sie uns erst ewusst machen. Das Wort, das durch Ohr ins Herz dringt, macht es allein icht. Gott selbst muss im Innern das Wachsen schaffen (vgl. WA 3; 256,9 ff.). Darum muss dir's *Gott* ins Herz sagen: das *ist* Gottes Wort, sonst ist es unbe-chlossen«, was auch immer kirchliche Autoritäten und Konzilien darüber be-chlossen haben mögen (WA 10 I,2; 335,19). »Und empfindest *du* es nicht, so hast u den Glauben nicht« — nb. den Gott umsonst zueigen gibt und den wir jeden-alls nicht gleichsam aufbringen können! —, »sondern das Wort hanget dir an len Ohren und schwebt dir auf der Zugen, wie der Schaum ist auf dem Wasser« 336,11).

Für die Allgemeinheit war zu Luthers Zeit nach seiner Meinung das Ver-tehen der Schrift in Dunkel gehüllt, und bald brachten auch die Schwärmer lurch Ausserachtlassen der klaren, entscheidenden Sprüche wieder neue Gefahr: Sie zwacken etwa aus einem Text ein dunkles Wankelwort, das ihrem Dünkel gefällt, lassen dazu fahren, was daneben steht, laufen danach hin und wollen damit einen hellen klaren Text dunkel und wankel machen; sprechen danach, es ei die lautere Wahrheit. Das ist die Weise des Teufels, der ein Herr der Finsternis st und mit Finsternis das Licht will dunkel machen.«[11])

Mit der Entschiedenheit, die der Schärfe des Wortes Gottes gemäss ist (Hebr. ,12) und den »heiligen Lehrern« entspricht,[12]) hat Luther das Evangelium aus len hellen klaren Sprüchen zwar zum Leuchten gebracht, »aber man muss einen Aufruhr befürchten, und diese Leute werden doch nicht besser«, wandte der Löwener Theologe Latomus schon gegen Luther ein. Man könnte hinzufügen, lass es doch zweifellos geschichtlich besonders bedeutsame Stunden waren, die las Verständnis der biblischen Wahrheit schon in der Gestalt auf uns gebracht aben, die aufs Ganze gesehen etwa in der Aussage des apostolischen Glaubens-bekenntnises *einen* Inhalt hat. Sollte da nicht doch das Gemeinsame genügen?

Luther ist um der Freiheit des Wortes willen anderer Meinung. Und uns kann die Erinnerung an den Streit zwischen orthodoxem und liberalen Schrift-verständnis oder die jüngste Infragestellung der Einmaligkeit Jesu durch eine gewisse Deutung der Schriftrollen vom Toten Meer warnen. Das Verständnis der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie es uns die Bibel bezeugt, gerät immer wieder einmal als ganzes oder in bestimmten Teilen oder nach seinem Inhalt, wenn nicht gerade ins Wanken, so doch in Frage. Es muss darum bei unserer Offenheit gegen Gottes eigenes Wirken durch sein Wort bleiben. Christus will sein Wort selbst reden. Zu Ps. 8,3 äussert Luther in seinem Psalmenkommentar (1519 ff.), dass die Menschen ihm nur den Mund leihen.

Dabei ist *er* nur bei denen, die einfältig und aufrichtigen Herzens sind.;[3]) Auf der anderen Seite stehen die »vermessenen Fabelprediger« die alles, was ihnen nur in den Sinn, ja nur in den Mund kam, vor dem Volke ausgeschüttet haben. Andere forschen und suchen geflissentlich danach, dass sie nicht Wohlbegründetes predigen, das heisst, dass Christus nicht sein Wort, sondern sie *ihr* Wort lehren. Hierher gehör auch die, die sich ihrer grossen Gelehrsamkeit bewusst sind und sich träumen lassen, es würde eine überaus grosse Gefahr daraus entstehen, wenn sie andere nicht lehrten. Sie meinen, sie würden das ihnen gegebene Pfund in der Erde vergraben und hätten mit dem faulen Knecht das harte Urteil des Herrn zu erwarten. »So sehr verspottet der Teufel die schwärmerischen Gedanken dieser Leute mit lächerlichen Possen. Sie sollten wissen, dass wir es nicht sind, die da lehren, dass wir auch unser Wort nicht lehren sollen, sondern dass allein unser Mund seinem Worte dienen könne, wenn der Herr es will und er berufen hat« (WA 5; 257, 20 ff.).

So ist nur der *Glaube an ihn* bei unserm Verstehen und Lehren in der Gewissheit, der einzigen die es gibt, dass der Herr durch uns hindurch reden könnte, wenn er es will. Dessen ist Paulus gewiss, wenn er 2.Kor. 13,3 ausführt: «Ihr verlangt ja, dass ihr einmal gewar werdet, wer in mir redet, nämlich Christus, welcher in euch nicht schwach ist, sondern ist mächtig unter euch.« Da ist an dem lebendigen Wirken des Herrn in der Gemeinde sichtbar geworden, dass *Christus* nämlich durch Paulus reden wollte und es getan hat. Die Briefeingänge der paulinischen Briefe, »durch den Willen Gottes«, »durch Jesus Christus und Gott« usw., bringen eben gerade das zum Ausdruck, was andern in ihrer »grossen Gelehrsamkeit« fehlt. (257, 21)

Liest man Paulus, so erschrickt man ob der Vollmacht, mit der er im Glauben an Christus den verschiedenen Lehren entgegentritt. Christus, der Auferstandene, wirkt durch ihn. »Und ob er wohl gekreuziget ist aus Schwachheit, so *lebt er* doch aus Gottes Kraft. Und ob wir auch schwach sind in ihm, so werden wir doch mit ihm uns lebendig erweisen an euch in der Kraft Gottes.« (2.Kor. 13,4) »Mich wundert, dass ihr euch so bald abwenden lasset von dem, der euch berufen hat in die Gnade Christi, zu einem andern Evangelium, obwohl es doch kein andres gibt; nur dass etliche da sind, die euch verwirren und wollen das Evangelium Christi verkehren. Aber wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, als wir euch gepredigt haben, der sei verflucht. Wie wir eben gesagt haben, so sage ich abermals: Wenn jemand euch Evangelium predigt anders, als ihr es empfangen habt, der sei verflucht. Predige ich denn jetzt Menschen oder Gott zu Gefallen? Oder gedenke ich Menschen gefällig zu sein? Wenn ich den Menschen noch gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht.« (Gal. 1, 6—9.) — Hatte diese so deutliche Bindung im Glauben *an* Christus für Luther keine Verpflichtung von Paulus her, das *eine* Evangelium so eindeutig zu predigen wie es geschehen ist? Haben wir uns unter dem Gefundenhaben des Evangeliums, *im Gefundenwordensein*, nicht gleichermassen gebunden zu wissen und Christi Mund zu sein?

Deshalb kann das Ringen um rechtes Bibelverständnis in der Bindung an den, der der Herr der Schrift ist, nie zum Unsegen sein. »Was ist das für eine jüdische Stimme!« weist Luther die Furcht des Latomus zurück. »Die Juden fürchteten auch, Christus werde einen Aufruhr machen, und sie wurden um kein Haar besser, vielmehr immer schlimmer — also hätte Christus schweigen müssen? Und wer hat dir gesagt, sie werden doch nicht besser? Ist das ein theologisches Argument: sie werden nicht hören, also musst du schweigen? Den Aufruhr, der den Leib verwüstet, fürchtet man, aber den Aufruhr, der die Seelen

verwüstet, verteidigt man — so ist dieser kluge Mann in Furcht, wo er sich nicht fürchten sollte... *Niemals ist ein Aufruhr weniger zu fürchten, als wenn es um die Lehre des Wortes geht.* Denn da ist Gott gegenwärtig, der ein Gott des Friedens ist. Wenn aber die Götzenpriester nicht hören wollen, wenn sie fortfahren in ihrer Tyrannei mit Hindern, Verdammen, Verbrennen, und wenn dann auf sie Aufruhr und Unglück einstürzt, so muss man ihrer lachen und spotten, wie die Weisheit spricht Sprüche Sal. 1, 26. Die Schuld liegt dann nicht bei dem Wort, das verkündigt wird, sondern bei ihrer Gottlosigkeit, die nicht hören will auf die Vorwürfe und das Strafen der Weisheit... Das aber Latomus sich nicht herausrede, er meine nicht das Evangelium, sondern den Tadel, so wissen wir, dass Christus selbst das Evangelium nicht hat lehren können, ohne zu tadeln. Und die Weisheit sagt, ihre Lehre hätten sie gehasst. Salz der Erde ist Gottes Wort; es beisst, um zu reinigen, es straft um zu heilen, es schilt um zu retten, es tötet, um lebendig zu machen. Wer anders lehrt, der plappert seine Schmeichelreden daher, aber nicht das Evangelium.« (WA 8; 50, 10ff.)

■

Luthers VIVIT entspricht dem paulinischen ER LEBT und beides der christlichen Botschaft überhaupt. Luthers VIVIT ist, wie für vieles bei ihm, auch der Schlüssel für eine Lehre vom Wort. Gibt es nun aber ein Kriterium für den echten Umgang mit der Bibel unter dem Zeichen des VIVIT? Wie dürfen wir gewiss werden, dass Gott in unserem Hören auf sein Wort gegenwärtig ist? — Ja, es gibt ein solches Kriterium; das ist die Nähe zu Christus selbst durch die Nähe zu seinem Kreuz, an dem sich das VIVIT ohnehin erweist. »Das Kreuz Christi ist die einzige Unterweisung in Gottes Worten, die lauterste Theologie« (WA 5; 217, 2).

Die Gewissheit der Wahrheit des Evangeliums erfahren wir bei uns selbst in der Unterweisung, die uns Christi Kreuz gibt. Was für eine Unterweisung das ist, hat zwar gewiss nicht an Luther allein sich zu orientieren. Paulus hat das Kreuz als die eigentliche Unterweisung in Gottes Worten nämlich allem vorangestellt: »Denn Christus hat mich nicht gesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen; nicht in Weisheit der Rede, damit das Kreuz Christi nicht zunichte werde.« (1. Kor. 1,17; vgl. 1,18—2,16.) Aber Luther hat diesem Erkennen des »Sinnes Christi« (1. Kor. 2, 16) die einsichtigste Aussage verliehen. Was heisst das, Christus den gekreuzigten, predigen? Wie erfahren wir, »Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und keinem Menschen ins Herz emporgestiegen ist, was alles Gott denen bereitet hat, die ihn lieben« (1. Kor. 2, 9 = Jes. 64, 4)? Gott offenbart es durch den Geist (2, 10). Wie aber wird uns der Geist gegeben aus Gott, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt worden ist (2, 12)?

Luther beantwortet die Frage nach dem Weg zum rechten Bibelverständnis etwa bei der Auslegung von Ps. 14, 2. Da heisst es in Luthers Übersetzung: »Der Herr schauet vom Himmel auf der Menschen Kinder, dass er sehe, ob jemand klug sei und nach Gott frage.« Eine sehr aktuelle Nachschau »wider die Narrheit des Toren, der da spricht, es sei kein Gott«! (WA 5; 408, 38.)[14]) Nur ist zu aller falschen frommen Sicherheit zu bemerken, dass Luther, hier und in Vers 3: »Aber sie sind alle abgewichen und allesamt untüchtig; da ist keiner der Gutes tue, auch nicht *einer*« den Hauptgedanken des Römerbriefes über die Menschen wiederfindet.[15]) Eben weil *keiner* ist, »*der nach Gott frage*«, straft der Psalm die Verderbtheit der Gesinnung und weil in seiner menschlichen Klugheit keiner

»klug« ist, straft er die Blindheit des Verstandes. Denn wo nicht die »rechte Erkenntnis Gottes ist, ist auch nicht die rechte Liebe«. *Jeder* sucht, was sein ist, sagt der Apostel 1. Kor. 13, 5, ausgenommen *die* Liebe, die nicht das Ihre sucht (WA 5; 411, 37ff.). Weil es um die Menschen, die unfrommen und die frommen, so steht, darum kann der Weg zur rechten Erkenntnis und zur rechten Liebe *nur* von Gott selbst mit uns gegangen werden. Hierin steckt Luthers Pathos für das SOLA. Dem Kreuz, an dem Gott selbst den Weg zu uns zuende geführt hat, gehört die rechte Erkenntnis und die Liebe zu.

Unter dem Kreuz und nur unter ihm findet sich das Nach-GOTT-Fragen. Weil der Fehler des menschlichen Herzens »viel zu fein« ist, als dass der Mensch ihn erkennen könne (411, 40), ist dieser Weg Gottes zu seiner Erkenntnis der rechte. Sein Kreuz bedingt unser Unter-das-Kreuz-treten: »Deshalb müssen wir uns hüten, dass wir »klug sein« (intelligere) an dieser Stelle nicht nehmen für die hohen Gedanken (speculationes) der Menschen, welche gelernt haben, viele, grosse und sonderliche Dinge von göttlichen Sachen zu schwatzen, sondern wir müssen es verstehen von den Menschen, die Weniges durch vielfachen Brauch im Leben so ergriffen haben, dass sie über alles in allen Dingen urteilen können, und, wie man sagt, den Geist des Gesetzes erkennen« (412, 4). Pauca multo vitae apprehendre! — das ist hier der Ausdruck für das, was Luther gewöhnlich »Erfahrung« nennt. Es dürfte deutlich sein, dass dies nur eine »Erfahrung« unter dem einen Wort von Christus, dem gekreuzigten, meint. — »Und "nach Gott fragen" muss man nicht so verstehen, dass jemand mit Gebetlein oder selbsterfundenen elenden Werken oder irgendeinem eigenen Vornehmen danach trachte, Gott zu ergreifen und, wie man sagt, gute, verdienstliche Werke zur Erlangung der ewigen Seligkeit zu tun. Sondern das heisst nach Gott fragen, dass man in allen Dingen nicht das Seine suche, alles tue und leide zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten. Das ist denn sich selbst verleugnen mit allem, was man hat, den andern ein Knecht werden. Das ist die höchste Gottseligkeit gegen Gott und Menschen, wider welche niemand heftiger kämpft als die Blutgierigen und die Falschen, die von sich meinen, dass sie Gott suchen und doch sich selbst suchen« (412, 8). — Das *abnegare seipsum* (vgl. Matth. 16, 24 par.) bedeutet, unter Christi Kreuz treten. Wie radikal das aber von der Barmherzigkeit Gottes selbst abhängt, unter diesem Kreuz Christi sich überhaupt vorzufinden, das weisen Luthers folgende Ausführungen auf, die in der Interpretation von Röm. 3, 9ff. und in dem Ausruf gipfeln: »Wo ist denn nun der freie Wille? Wo die sittlichen Tugenden? Wo die Klugheit und die praktische Erkenntnis, die die Menschen leiten in allem, was getan werden kann?« (412, 16ff. 31.)

Damit stossen wir mit Luther allerdings an die Grenze, an der wir sagen müssen, was wir einen Weg zur rechten Erkenntnis des Wortes Gottes genannt haben, das ist eben kein menschlicher Weg. Deshalb kritisiert Luther auch die Verwendung der philosophischen Apparatur. Gott muss statt dessen sein Werk im Innern des Menschen tun.[16]) Die innere Erfahrung ist nur auf die Wirkung des Heiligen Geistes zurückzuführen.[17]) Wenn es ein *signum* gibt für diesen Weg, den immer *Gott* mit den Menschen geht, dann ist es die *Anfechtung*, die »Erfahrung« die der Mensch macht, die *Erprobung*, die er erfährt. Es ist gerade das, was er sich nicht »wünscht«, was aber die Hinführung zum *abnegare seipsum* beinhaltet und paradoxerweise als das nicht-Gewollte unter dem Kreuz die Seligkeit gibt. Es ist der Weg zum Leben: »Wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird's finden« (Matth. 10, 39).

Hinter dem Begriff »Erfahrung« steht für Luther auch der der »Anfechtung«. Die Heilige Schrift kann niemand verstehen, denn der von Christus in der Erfahrung weise gemacht worden ist. Die *experientia* bedeutet aber auch Einsicht über sich selbst und zwar im Leben mit dem Wort der Schrift. Das Wort der Schrift hat dabei ein zweifaches Amt. Es ist nicht einfach nur Wort der Gnade. Wegen der unumgänglichen Erkenntnis meines eigenen Sünde-Daseins ist es ein hartes, ein anfechtendes, ein die Herzen treffendes und beugendes Wort.[18]) Von unserem Fühlen abgesehen, ist es freilich ein einheitliches Wort, das Wort des erbarmenden Gottes. Aber nur über unser Fühlen, Anfechtung erleiden und Gekostethaben wird es uns wichtig und »lieblich« (WA 5; 510, 35).

Auch Luthers letztes Wort »Wir sind Bettler. Das ist wahr.« bezieht sich auf das rechte Verstehen der Schrift und betont das Erfordernis der Erfahrung nachdrücklich: Man kann überhaupt nichts verstehen, wenn man nicht in gleiches Erleben und Erleiden hineingeführt worden sei. Das ist der Sinn der dem letzten Wort vorstehenden bekannten Aufzeichnungen. Das dürfte aber auch die besondere Verheissung für die heutige Zeit sein, dass die Gemeinden, wie überhaupt Menschen allgemein, in besonderem Masse eines Erlebens teilhaftig geworden sind und werden, wie es die Menschen der Bibel erfahren und aus dem heraus sie gebetet, gelobt, gedankt und bezeugt haben, weil ihnen Gottes Treue dennoch immer widerfahren ist.

Gottes Barmherzigkeit und Liebe, wie sie in Jesus Christus geschichtlich manifestiert wurde, ist Inhalt seiner Verheissung, seiner Zusage durchs Wort seiner Zeugen. Sie wird nur gesucht, wo das menschliche »klug sein« im Glauben an sein Wort »verständig« geworden ist. Der Glaube an IHN ist wiederum auf Erfahrung, Erprobung und Bewährung, »Anwendung im Leben« gegründet (WA 5; 411, 7). So hängt das Gewisswerden der biblischen Wahrheit bei sich selbst an dem unlösbar miteinander Verknüpftsein von Gott und Glaube, von promissio und experientia. Aber das Wort Gottes ist selbst in allem durch seine eigene Kraft wirksam: Summa: Verbum dei, quod Christus est praedicatus nobis, est, quo velut dextera invicta, petra immobili, fundamento inconcusso, lapide angulari, cornu victoriosissimo servamur, consistimus, aedificamur et copulamur, vincimus in omnia et per omnia. Hoc semel pro omnibus de dextera dei dictum sit, nec enim alio quopiam quam verbo suo nos vivificat, gignit, alit, educat, exercet, protegit, servat et triumphat in aeternam vitam (477, 37). Möchte dieses Zeugnis zu Ps. 17,7 »Beweise deine wunderbare Güte, du Heiland derer, die dir vertrauen, wider die, so sich wider deine rechte Hand setzen«, in alle Sprachen übersetzt werden: »Kurz, das Wort Gottes, dass Christus uns gepredigt ist, ist das, wodurch wir gleichsam als durch eine unüberwindliche Rechte, einen unbeweglichen Felsen, einen unerschütterlichen Grund, einen Eckstein, ein siegreiches Horn bewahrt werden, bestehen, erbaut und verbunden werden, in allem und durch alles den Sieg erhalten. Dies soll ein für allemal von der Rechten Gottes gesagt sein, denn durch nichts anderes als durch sein Wort macht er uns lebendig, zeugt, ernährt, auferzieht, übt, schützt, erhält er uns, und führt er uns im Triumph ins ewige Leben«!

■

Luthers Glaube trotzte auf diese Barmherzigkeit Gottes, auf den Grund der Zusage in Christus und dem Gewisswerden durch den Glauben bei sich selbst. Gott, durch sein Wort, gibt uns diese Gewissheit und Erkenntnis, aber nur wo es *ernst* ist. Das *reprobat me* gehört zum *deus reprobans et justificans* (vgl. WA 5;

385, 25ff.). Es gibt verschiedene Stufen in der Erfassung des Sinnes und des Gewichtes von Gottes Wort. Aber die Verbindlichkeit einer Interpretation von Gottes Wort hängt gewiss an der »Übung«, die Gott uns mit sich zuteil werden lässt. Seine oft so voll scheinbar widersprüchlicher Spannung formulierten Aussagen hat Luther aus der »Erfahrung« mit Gott geprägt. Denken wir nur an die Ausschliesslichkeit, mit der das *sola fide* und das *sola gratia* von ihm betont sind, wiewohl der Glaube, *nur* als Geschenk geltend, uns doch aufs entschiedenste *geboten und geheissen* ist. Das ganze theologische Denken Luthers erfasst in solchen Paradoxien viel tiefer die Wirklichkeit Gottes und seines Gebotes, vor dem uns eben auch unser Unglaube nicht entschuldigt, als es eine Gedankenarbeit vermöchte, wenn sie selbst sich des Glaubens getrösten darf.

Mir scheint dieser Sachverhalt zur Legitimierung einer Vollmacht zum Verständnis von Gottes Wort gut an dem sehr persönlich getragenen Zeugnis in der Auslegung von Ps 13, 1—3 abzulesen zu sein: das »wie lange« des Beters ist die Klage der Gottverlassenheit in der höchsten Anfechtung. Er redet tatsächlich vom Tode und kämpft mit der Verzweifelung, preist aber dennoch die Barmherzigkeit (WA 5; 384, 35). Es liegt — quantum est in sensu et affectu spiritus — der Nachdruck darauf, dass Gott erzürnt sei: »Du verlässt mich nicht nur, als ob du mich prüfen und beobachten wollest, sondern du vergisst mich auch, wie einen, der vertilgt und ausgelöscht ist aus dem Buche des Lebens und aus deinem Gedächtnis, der ganz und gar verworfen ist und den du niemals sehen willst . . .« (385, 8). Hier verzweifelt die Hoffnung, sagt Luther und fügt sogleich zum Zeichen des geistlichen Vorganges dieser höchsten, selbst erfahrenen Anfechtung hinzu: »und die Verzweiflung hofft zugleich (spes desperat et desperatio simul sperat), und es lebt allein das unaussprechliche Seufzen, mit dem der Geist uns vertritt« (Röm. 8, 26). Dies versteht niemand, der es nicht selbst geschmeckt hat; es geht dies nicht zu mit Vorstellungen und Gedankenspiel, wie die speculatores mit Gedanken ruhig spielen können, sondern es ist in der innersten Empfindung des unterblichen Lebens (sed intimo immortalis vitae, id est animae sensu) (385, 19). — Es grenzt an Blasphemie, diese Erfahrung etwa als krankhafte Seelenempfindung verstehen zu wollen.[19])

Der Ausgang dieser hoffenden Verzweiflung, die Luther selbst als ein einzelner, gegen die allgemeine Meinung und Macht der Kirche, am Rande des leiblichen Lebens durchlitten hat, ist bekanntlich das neue Verständnis der Schrift. Besser sagen wir: das *eigentliche* Verständnis des Evangeliums, war die Frucht solcher Leiden, für die er hier beim 13. Psalm Hiob zweimal erwähnt. Wie geschichtsmächtig es geworden ist, bedarf keines Hinweises. Der Segen für die Gemeinde in unserer Zeit scheint darum eben auch da zu liegen, dass wir Menschen mit Anfechtungen über der Schrift zu ihrem rechten Verständnis reichlich haben und dass einzelne, wie etwa Bonhoeffer, durch Bewährung der biblischen Wahrheit im Leiden, mit ihrem rechten Schriftverständnis uns zum »Verständigwerden im Glauben« helfen. Es erübrigt sich fast, daran zu erinnern, dass Bonhoeffer uns immer wieder in die Schrift hineinführt und sich theologisch unmittelbar mit Luther verbunden weiss.

Die Frucht solcher Anfechtung, für die das Wort Anfechtung bei manchen heute einen viel zu psychologisch-anthropologischen Beigeschmack zu bekommen droht, findet Luther in Ps. 13, 6: »Ich hoffe aber darauf, dass du so gnädig bist; mein Herz freuet sich, dass du so gerne hilfst. Ich will dem Herrn singen, dass er so wohl an mir tut.« Die Interpretation betont die misericordia dei: »Er scheint dies dem Rühmen seiner Feinde entgegenzustellen, als wenn er sagen wollte: Sie rühmen sich, dass sie die Oberhand behalten haben, und freuen sich,

dass ich unterlegen sei. Aber ich rühme mich nicht meiner Kraft, sondern deiner Barmherzigkeit, ich freue mich nicht über meinen Sieg, sondern über deine Hilfe, das ist, über das Heil, wodurch du mich Unwürdigen, und der ganz etwas anderes verdient hätte, selig gemacht hast durch deine Barmherzigkeit ... Hierdurch wird wieder eingeschärft, was man wegen der Menschen, die von Gott nichts wissen, und wegen der hochmütigen Heuchler öfter einschärfen muss, dass nämlich niemand da ist, der nicht vor Gott als ein verdammenswürdiger Sünder erfunden werde ... Gott aber dient niemand anders als durch den Glauben, der lauter und allein an seiner Barmherzigkeit hängt. ... das wird Unwürdigen und umsonst gegeben; dafür gebührt Singen, Loben und Danken.« (390, 17. 37; 391, 2.)

Diese Erfahrung, die Luther wieder mit seinem SOLA unterstreicht, drückt er durch die Übersetzung von Jes. 28, 19 aus: »Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken«. — Auf »die Predigt oder das Wort merken«, versucht Luther in seinem handschriftlichen Übersetzungsversuch. Das »allein« ist von Anfang an mit dabei (WA Bibel 2, 33), wie es sich aber auch in der Vulgata findet, der Luther überhaupt in der Übersetzung folgt. Nun ist zwar der hebräische Text etwas anders lautend, so dass jedenfalls der Sinn, das ergehende Gericht Gottes lehre zu hören, nur in etwa aus dem ganzen Abschnitt zu entnehmen ist (vgl. Jes. 28, 9. 12. 14). Aber dennoch kommt in diesem Spruch ein zentraler Gedanke der Bibel zur rechten Erlangung ihres Verständnisses zum Ausdruck. Das rechte Bibelverständnis besteht darin, Gott zu erkennen als den barmherzigen. Das geschieht wegen unserer Sündhaftigkeit nicht anders als über Anfechtung und Trübsal. Das ist der erste Aspekt von Röm 5, dem Kapitel, von dem Luther sagt, dass sich in der ganzen Schrift kaum ein Text finde, der ihm gleich wäre (WA 56; 49, 18). »Denn würde Gott uns nicht durch Trübsale prüfen, dann wäre es unmöglich, dass irgend ein Mensch selig würde« (304, 22), heisst es alsbald zu Vers. 4.

Auf die dort erörterte Bedeutung der Trübsal und Anfechtung, der Prüfung und Bewährung für die Erfahrung, die Hoffnung und Glauben bringt, kann hier nur verwiesen werden. Die Erinnerung an Abraham, als Vater der Gläubigen gepriesen (Röm. 4; Hebr. 11), der die Eigenart des Glaubens als restlose, vertrauende Hingabe an Gott nach Gen. 22 in der Versuchung erfährt, an Jeremia und die Propheten überhaupt und die Erinnerung an Hiob, das Musterbeispiel des Verständigwerdens in der Anfechtung (vgl. Jak. 5, 11), müssen an dieser Stelle genügen. Den Willen Gottes zu erfahren, Belehrung Gottes über sich und über uns selbst, das ist die Grundlage eines rechten Bibelverständnisses. Damit würden wir den hermeneutischen Massstab für die Schrift gewinnen. »Wenn du Gott erkennest, so hast du schon das Richtscheit, das Mass und die Ellen, damit du alle Lehre der Väter richten kannst; nämlich: wenn du weisst, dass Christus unsere Seligkeit ist, und er uns regiert und wir Sünder sind« (WA 10 I, 2; 336, 24).

Jes. 50, 4, 5: Der Herr hat mir das Ohr geöffnet, dass ich höre wie ein Jünger, ich bin nicht ungehorsam und gehe nicht zurück.

■

[1]) Vgl. als Beispiel für die vielfache Anwendung: Karl Ecke, Der reformierende Protestantismus. Gütersloh 1952; Fritz Buri, Die Reformation geht weiter, 1956; Festschrift für Ernst Wolf 1952: »Ecclesia semper reformanda.« Theologische Aufsätze (Sonderheft von Evangelische Theologie).

[2]) Über die Heiligkeit des Rechts, Göttingen 1957, S. 14.

[3]) Vgl. H. J. Kraus, Geschichte der hist. krit. Erforschung des AT, 1956, S. 3ff.

[4]) Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theol. Problem, 1954, S. 90.

[5]) ibid.

[6]) D. M. Luthers Werke. Weimarer kritische Gesamtausgabe (=WA), Bd. 7, S. 96, aus der »assertio omnium articulorum«, 1520. Wir zitieren nach E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 1937, S. 84. — Die übrigen Übertragungen ins Deutsche folgender Texte aus »Wider Latomus, 1521, und »Römerbriefvorlesung, 1515/16« schliessen sich der Münchener Lutherausgabe an. Die nicht näher gekennzeichnete Übersetzung aus den »Operationes in Psalmos, 1519—21« (=WA 5) ist in Berücksichtigung von Walch vorgenommen. Deutsche Luthertexte sind in moderne Schreibweise übertragen.

[7]) WA 8; 99, 14 (Wider Latomus); Münchner Ausg. Erg. Bd. VI, S. 94.

[8]) WA 39 I, 47: 41. Et Scriptura est, non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera Scriptura non habenda. 51. Si utrum sit amittendum, Christus vel Lex, Lex est amittenda, non Christus.

[9]) WA 23; 66, 22ff. (Dass diese Worte Christi noch feststehen wider die Schwarmgeister, 1527). — »Glossen« sind die Kommentare.

[10]) WA 10 II; 89: »Ich glaubte dem Evangelium nicht, wenn ich der Kirche nicht glaubte.« Luther übersetzt gegen die allgemeine Zitierung wörtlicher »Ich glaubte dem Evangelium nicht, wenn mich nicht bewegt das Ansehen der ganzen Christenheit« (Contra Epist. Manich. c. 5, Migne, Patr. lat. 42, 176). Calvin ist der Interpretation Luthers in Inst. I 7, 3 gefolgt.

[11]) WA 23; 224, 4ff.

[12]) Luther denkt hier sowohl an Männer der Heiligen Schrift selbst als auch an die recht auslegenden Lehrer: »Die heiligen Lehrer haben die Weise, Schrift auszulegen, dass sie helle, klare Sprüche nehmen und machen damit die dunklen Wankelsprüche klar, ist auch des heiligen Geistes Weise, mit Licht die Finsternis zu erleuchten« (WA 23; 224, 1).

[13]) WA 5; 255, 39ff.; 227, 17; 258, 33.

[14]) Schon bei Luther erfolgt die Interpretation des »Himmels« in Durchbrechung der Vorstellung eines »Oben in den Wolken« als Lokalisierung Gottes: »Es ist nicht allein ein Gott, sondern er siehet auch, ja, er schaut auf alles, das heisst, mit seinem Sehen durchdringt er alles und erstreckt sich auf alles« (WA 5; 409, 1: Non solum est deus, sed etiam videt. immo prospicit omnia, hoc est visu penetrat et pertingit omnia).

[15]) WA 56; 157, 1: »Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches, — mag sie in den Augen der Menschen, auch bei uns selbst, noch so ansehnlich erscheinen und noch so aufrichtig und von Herzen geübt werden — dafür aber einzupflanzen, einzusetzen und grosszumachen die Sünde — so wenig sie auch vorhanden sein mag oder so sehr auch solches von ihr gelten mochte.«

[16]) WA 5; 385, 21ff.; 394, 34ff.

[17]) WA 10 I, 2; 335, 34: »Denn das Wort kann man mir wohl predigen, aber ins Herz geben kann mir's niemand denn allein Gott, der muss im Herzen reden, sonst wird nichts draus, denn wenn der schweiget, so ist es ungesprochen.« — Zu *Wort und Geist* vgl.: Ph. S. Watson, Um Gottes Gottheit, bertr. u. bearb. von G. Gloege, 1952, S. 187ff. u. die Stellen S. 254, Anm. 133ff., z. B.: WA 40 I; 141, 23: »Zuerst durch das äussere Wort, danach inwendig durch den Geist.«

[18]) WA 5; 318, 5ff. 16ff. — Über die Bedeutung des Wortes als anfechtendes Wort vgl.: H. Beintker, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, 1954, S. 106ff. — Für die *experientia* und das »Kosten im Leben« vgl. u. a.: WA 5; 410, 38ff.; 411, 21ff.

[19]) Bekanntlich hat dies zuletzt P. J. Reiter (Luthers Charakter und Psychose II, 1941) angenommen. Ich habe dies a. a. O., S. 72 schon unter theologischen Gesichtspunkten abgewiesen und eine medizinische Fachäusserung für notwendig erwartet. Diese liegt jetzt überzeugend von E. Grossmann vor: Beitrag zur psychologischen Analyse der Persönlichkeit Dr. Martin Luthers, in: Monatsschrift f. Psychiatrie und Neurologie, Vol. 132, 1956, S. 274—290; gesondert erschienen bei S. Karger, Basel 1958.

LUDĚK BROŽ

Jesus Christ the Light of the World

Some preliminary remarks on the main theme of the Third General Assembly of the World Council of Churches in New Delhi, 1961

What darkness clouds my senses? Hath the day
forgot his season, and the sun his way?
Dath God withdraw his all-sustaining might,
and works no more with his fair creature — light,
while heaven and earth for such, alas! complain,
and turn to rude unformed heaps again?

(Sir John Beaumont, A Dialogue Between the World, a Pilgrim, and Virtue)

This year the organized body of the World Council of Churches will mark twelve years of existence — years filled with intensive efforts for mutual understanding, for mutual aid and a common Christian testimony before the eyes of the world. We know well that it is the work of human hands, as are all our national councils, but stil we have all been witness to the way the Almighty accorded abundant mercy to our every ecumenical undertaking of the past years, whether it was those on a world scale, or partial national activities. If we reflect on what the Ocumene has meant in the last twenty five years of unrest during and after the war, in the years of spiritual disintegration and economic distress, we must think with profound gratitude of all the secretaries, all the representatives from the ranks of church dignitaries and theologians, all the ecumenical workers and witnesses, who — often in the midst of a lack of understanding in their closest surroundings — proclaimed with ardour the unity of the holy church of Christ, by their deed and example.

We are, therefore, convinced, that in this very sense the Oecumene *is* God's cause. And with determination we reject the idea that the ecumenical movement has been only an expression of a bad conscience of a divided Christendom faced with the social disorders of the world. But at the same time we do not want to overlook the fact that in our ecumenical life, too, the principle of *quid pro quo* is followed.

While the pioneers in the ecumenical idea had in mind a living movement whose aim was to form unity, while the first "ecumenical generation" worked for many years in the blessed "provisional" stage of an "ecumenical council in the process of formation", we of the second and third generation make use of the benefits of an organized Oecumene at the price that the idea has largely changed into an institution. We have no intention to underestimate the union accomplished of recent times primarily in the USA and he movement for a closer cooperation in various countries. But it is necessary to realise, that we have exchanged the idea which grew out of an uneasy awareness that "the world is

too strong for a divided church" (Bishop Brent in Stockholm in 1925) in many regards for the advantages of a world organization and national organizations. The optimism of the pioneers, hoping to evangelize the world in one generation[1]) (J. R. Mott) and the high aim of joint Christian action, as was eloquently expressed by Nathan Söderblom after the First World War, were gradually replaced, more and more, by a sober realism of inter-denominational frictions and a minimum program of narrow-minded confessionalism. It is as if the establishment of the World Council of Churches took place at the eleventh hour in Amsterdam! Whole groups of churches since that time have been exhibiting ever growing fears that the W. C. C. might become a superchurch[2]) and that the secretariat headquarters at 17 route de Malagnou might change into another *sancta sedes*. The increasing group of timid souls pushed through a fixing of the *status quo* by the Toronto Declaration, which makes only two conditions for a member church: belief in Jesus Christ and recognition of *vestigia ecclesiae* for sister churches in the Council. Evanston (1954) deepened rather than smoothed out the ravines and abysses on the way to unity — not that pure and courageous biblical theology was not to be heard at the Second General Assembly (let us recall, as one instance, the excellent report on the main theme "Jesus Christ the Light of the World"), but for the simple reason that theology and the church are joined only in ideal and exceptional cases.

The editorial of the Christian Century (Sept. 22, 1954) was not right in blaming theology:

> "Evanston made the surprising disclosure that the social action which the church has been so nervous about latly, stepped forward confidently to save the day. And theology, which has recently been so sure of itself, got absolutely nowhere at all."[3])

Has not theology sounded the alarm in that very sphere of social action very often and for a very long time? That part of the kerygma has never left Christian theory, but has ceased to be projected into Christian practice. Theory, the seed of the word, has often remained the only bright spot in our divided churches: let us dare to hope that it will hold a mirror to our institutional poverty, so that we may take fright from ourselves and not be made as Sodom or like unto Gomorrha (Rom. 9 : 29).

In contrast the above-mentioned editorial expressed disquiet (in a rather scolding way), quite generally about the ecumenical "technology":

> "Could it be that if the World Council studied its theology less dogmatically and more in action, from the saddle, so to speak — that the council would last longer and go farther? Certainly if it does not find a new manner, if four more assembles handle theological or dogmatic themes as badly as this one did, the outlook is not encouraging. Give the World about four more such theological or dogmatic main themes — say, the nature of biblical authority in 1960, the nature of the church in 1966, the nature of salvation in 1972 and the credal basis of the council's own being in 1978 — and if the world itself hasn't blown up by that time, the council almost certainly will."[4])

We cannot say that the years that have elapsed since Evanston have seen any very significant consensus in problems of method and aim. It seems that the crisis of the ecumenical fellowship[5]) has deep roots which cannot be reached by superficial measures. It seems that in New Delphi the W. C. C. must —

perhaps at the price of grave internal conflicts — answer a whole series of questions, if the ecumenical movement is not to go the way of all flesh:

Is the ecumenical movement advancing toward the unity of Christ's church -- to a unity *hic et nunc*? Does it not make great concessions to confessionalism and institutionalism? Are not the ecumenical organizations threatened with becoming the tomb of the ecumenical idea? Is this movement world-wide not only in extent, but also in maintaining a world perspective? Does it not identify itself too much with the political convictions and feelings of the majority? Does not ecumenical understanding wax and wane as the outlook improves or worsens for a high level conference? Can we permit certain churches to remain members of the W.C.C. (and of national councils) without drawing any conclusions whatever from the fact of their membership? Should we not submit mutually to gracious discipline — aware that an ecumenical council is not to be a club of independent individualities with some common aims, but the instrument for expressing the unity of the church *hic et nunc*? Do not some eschatological concepts approach imaginary ideas? Did not the Oecumene "turn to rude unformed heaps again"?

The World, the Light and Christ

It is difficult to guess under what circumstances the Third General Assembly will gather. If by that time there is no worldwide catastrophe, we may expect that in 1961 the world will still be the world — for better or worse — and that the true Church of Christ will be a fellowship of pilgrims, who have no abiding place to stay here, and who have the duty and privilege of preaching God's mercy and judgment in season or out of season.

This is undoubtedly what the representatives of the Oecumene had in mind when they chose this watchword for the main theme of the Third Assembly. Furthermore, it is apparent from the first preparatory materials, that they have approached this theme with the greatest seriousness, and that they thought attentively over its content and meaning.

This is a very good theme for all discussions of an oecumenical assembly. It emphasizes the significance of theology, by the very fact that it refers to the Johannine group of New Testament literature whose content cannot in any way be reduced to ethos and morality. It is based on the biblically legitimate perception that the Son of God, come in the flesh, is the sole true gnosis, the one real solution of the distress of the world of mankind — for His life and death are of really cosmic significance.[6])

Nevertheless we cannot overlook the fact that the W.C.C. could hardly have chosen a bolder theme for its Third General Assembly. If we perceive it in the context of the entire biblical message, we must surely see it as "self-criticism" or "criticism within one's own ranks", as the secular world says: if the light of the world is Jesus Christ, then the primary result of this recognition will no doubt be a more modest evaluation of all our possibilities and a more humble approach to all questions of the day. If this main theme really expresses our deepest convictions, then we must cease to give marks for good behaviour according to a (very practical) scheme of comfortable dualism, no matter whether it is theological or philosophical, ethical or sociological. Then our thinking and criteria will constantly take into consideration the fact that all lights of our reason, and all the radiance of our judgment are but will-o-the-wisps in com-

parison with the Light from above! This, of course, could lead us to the darkest skepticism — if we were not prompted by the realization, while we make this confession, that there is hope even for the greatest of human darkness: there is no being, no thought, no spot on this earth which could not be reached by the light of God's grace.

The salvation and eternal life are, according to the Scriptures, not decided in the struggle of contradictory mythical principles of light and darkness, but in dedication to God Who lives in light, and to Jesus Christ, the Light of Mankind (Psalms 18:29; 43:3; Isaiah 42:6—7; 60:1—2; Luke 2:32; Acts 13:47; II Cor. 4:4—6). For people dwelling in darkness this dedication is the only way out (Matt. 4:16; Luke 1:78—79). The darkness of our inhabited world, where only our all but cosmically destructive explosions flash in a "light more radiant than a thousand suns", has been illuminated by the constructive light of God from the beginning of the world (Gen. 1:3); if it is received (John 1:11), it shines truly and constantly, so that even when there was darkness over all the earth "all the children of Israel had light in their dwellings." (Ex. 10:23.)

On the other hand we may fear with reason that not even this good theme, as a main theme, will be a good *watchword* (as was the main theme at Evanston). The General Assembly is not merely a theological conference; among other things it must result in a manifestation outwardly and inwardly, into the world and into the church. For Christians the light of Jesus Christ should speak more clearly and urgently in the original version of John 8:12, "*I* am the light of the world," in a version which reproduces directly the utterance of Lord Jesus Christ, and thus recreates the relationship and the tension, or in the form it appears in the confession, "Thou art the light of world," which expresses the willingness to repent and the determination to follow Him. Having been instructed by Martin Buber — "the eternal *Thou* can by its nature not become *It*"[7] — we cannot say anything about the formula "Jesus Christ the Light of the World", but that it is objectivistic ("for we miss Him, Him who is, if we say »I believe that He is« — »He« is also a metaphor, but »Thou« is not."),[8]) noncommitally referring to a historical event (it does not even solve the question of whether Christ *was* or *is* the light of the world). For non-Christians, for the "gentiles", this watchword is quite esoteric; in the best case they can understand it as an example of Christian particularity and remain convinced that we do not understand its function or meaning any better — despite all our attempts to explain it.

This main theme is in itself too good to be a mere watchword. We must be very careful not to take the name of God in vain! And as a watchword for internal or external needs, we should be far better served by some simple, short phrase about our service and debt to the world, or about peace and justice, about Christian rejoicing.

■

If we reflect on the mutual relationship of Christ and the Oecumene, we should take into account the text I John 1:7, where we read of the *koinonia* of those who walk in the light. From the standpoint of our interest, this is an immensely significant text; but in order to understand its message, we must start from the key passage John 8:12.

I am the light of the world is one of the seemingly quite unproblematic words of the Bible. Positively: Jesus Christ illuminates the substance of the inhabited world, its manifestations and its forms — He is the light of life and

for life. Negatively: Without Jesus Christ there is darkness in the world and in all our secular matters. But problems arise the moment we ask what is the *character* of the figure that utters this "I":

Is Jesus Christ of our glorious and terrible church history, of the sweet little hymns and the magnificent chorales, of the theological compendiums and congregational afternoons the light of the world? Is it the Christ on the banners of the emperor's troops? Or is it the humble servant of the songs of Second Isaiah, the Lamb which taketh away the sin of the world (John 1:29; I Cor. 5:5—7)? But if our Light, our "*Gnosis*" is the *practice of the Lamb* that is, if we acknowledge that the light of this inhabited world and the church within it is the work, the death and resurrection of the Servant in His suffering — what about the closed systems? What is to become of institutions? What of schemes and all systematic arrangements of our activities? The essential characteristics of service are a loving accommodation and a willing readiness.

We can *hate* perfectly according to a system and a scheme. But can we *love* in this way?

■

Taking part in the light means following it: "whosoever follows Me shall not walk in darkness, but shall have the light of life." Salvation (from the distresses of existence) will not be given the adherents or partisans of Jesus Christ, not even those who know how to appreciate His works, but will be given those who follow Him. Both the Old and the New Israel are shaped into the people of God while going through the desert, following the pillar of cloud by day and of fire by night.[9]) The holy church of Christ is movement itself (Mark 16:15); therefore, despite all their errors, scholastic theologians know very well that Christian existence cannot be made real in any other way than by following the Light. That is why they often use the dynamic word *viator* instead of the descriptive term *christianus*.

Walking in the light of the Lamb, however, is something quite different from liberal enlightenment. The *viator* is not a Christian enlightener, precisely because he himself does not possess the light. Nor are his existence and mission illuminated once for all, i. e., in such a way that he knows in advance all the peripetia on his pilgrimage; the follower has the light only in faith, and only by God's grace. Like bread, the light is for the one day alone (a ration allotted by God alone); furthermore it is true that the light is God's and we are in darkness — nevertheless the follower will not be walking in darkness, for he will receive his ration of light each day, just as he receives his bread.

See what the condition is for Christian *existence*! Come *out* from your house and from your family as the father of faith did, and go where you are shown, obedient as Moses following the pillar of light, as the wise men following the heavenly light.

The experience of the Magi is in this sense a cardinal religious experience: they went forth, following the heavenly light, and arrived at earthly poverty. They went forth with their eyes fixed upward to the shining heavenly body, and ended in the Bethlehem stall, with their gaze turned on very earthly things, on the manger, the straw, the swaddling clothes and the little body of a newly born inhabitant of this earth. And yet they fell on their knees and offered sacrifice: they realized that this was the Incarnation. That these "representatives of science" of an ancient age did not turn back at the gates of the stable, was not

the work of the star, nor of their observations and calculations, but of this very "*light of life*" which was with them — this enlightenment of *agape*, this non-schematic and unsystematic approach of love to human misery: this "*light of life*", promised to the *pilgrims*.

Those who follow Jesus Christ — the true light — are not, therefore, in darkness, but in light. They become "*ex-sistence*", illuminated by the light of God's mercy. They cannot withhold mercy.

Because of the light of God, of which they have sufficient for each day and for each bit of their way, they also are quite clear about themselves — they know their own situation. They refuse to see anything in a rosy light — they know their own possibilities and limitations. They cannot sink into the dark depths of skepticism; in a true Christian realism, however, they accept the humble acknowledgement (by which Karl Barth sobered down the ecstasies of the Oecumene as far back as Amsterdam 1948) that man *merely walks* in the light, but belongs himself to darkness, that he is a part of evil, that he stands accused.[10])

■

It is only against this background that we can reflect on 1 John 7: "*But if we walk in the light, as he is in the light, we have fellowship one with another, and the blood of Jesus Christ his Son cleanseth us from all sin.*"

The message (aggelia) which the author of the Epistle heard from Jesus Christ, and which he wants to pass on, can be summarized in one single sentence: "God is light, and in him is no darkness at all." (1 John 1, 5.) Therefore we lie if we declare that we have fellowship with Him and walk in darkness (verse 6); walking with God (who is *light* — verse 5, *righteousness* — 2:29, and *love* — 4:16) must appear as walking in light. This idea is the basis of our passage (verse 7) about fellowship one with another, the condition for which is walking in the light, an expression of fellowship "with Him" (verse 6). Perhaps we should not err if we were to conclude that walking in the light and fellowship with God are two ways of expressing one basic relationship, that here on the basis of the entire Johannine context the *imitatio Christi* is laid down as a condition for a true fellowship "one with another".

Of course it would be a false idealism if we were to believe that right here and now we can follow the light like saints of God by our own decision and will. Fellowship with God and with our brother could not resist natural human sinfulness, if it were not for the dynamic beginning of new things — the death of Jesus Christ. Here it is of course necessary to comprehend well what is in the text and what is not: "we have fellowship one with another, and the blood of Jesus Christ ... cleanseth us. ..." The blood of Christ ensures (and renews) the integrity of the fellowship one with another – without Christ's sacrifice the fellowship would not endure. But on the other hand, the bare, objective fact of Christ's sacrifice does not constitute this fellowship: fellowship one with another, for which the basis is fellowship with Him, is prius. *Christian koinonia is the way to participation in the benefits of the death of Christ.* The *opus operatum* of Christ's sacrifice presupposes this, requires and sanctifies it.

The Church and the Oecumene in the Light.

After these brief observations on the Johannine context, we return to the main theme with an armful of suggestions for a true "Christian way of life" (as some of the moderns would say), for a "Christian way" (as our elders would say):

Whoever recognizes and confesses that Jesus Christ *is* the light of the world becomes our *brother* — because in the light of the Lamb new relationships are found. Learning from the parable of the Samaritan, he does not run around the world at noontime with a lantern, as proof that there are no true men, let alone neighbours and brethren, but with imagination and inventiveness he seeks and tries to be a brother. Even in the most dangerous wilderness between Jerusalem and Jericho, he tries to carry out a brotherly relationship, especially with all those who lie half dead on the way. If he has acknowledged the Light of the world — the *New Adam* — he must have courage for a new fellowship, i. e. *koinonia of the New Covenant* confirmed by blood.

Of course this fellowship of the New Covenant has nothing in common with with old fellowship of clan, nation or religion; nor is it made up of Israelites n flesh or spirit. The koinonia of the New Covenant — the *church* — is created of a confession and devotion to the Light of the World, Jesus Christ, in courage and in sacrifice. (By confession, or rather by repeated confession, again and ever again, *in via, in actu.)* This is the only "*New Testament*" Church which is worthy of the name of a church. This church-instrument, this church of pilgrims, this *corpus Christi,* alone is the steward of God's mysteries, the keeper of the keys, the guardian of the Word — yes, by the revelation of her courage and sacrifice the Word of God is made perfect and is transformed into God's deeds (John 3:19—21).[11])

■

The *concept of the church* is, of course a very difficult ecumenical *hic Rhodus!* During the last eighty years many sharp changes have taken place. Around 1880 the Protestant theologians generally considered the church to be a religious association:

> "The devout Christian came first. He and his fellow-believers united in free association to create a congregation, and the Church was simply the conglomeration of such congregations. The whole conception of the Church was individualistic, democratic and atomistic. The New Testament Church was interpreted in terms of sociological and humanitarian ideas."[12]

But almost a quarter of a century ago Visser t'Hooft could already remark that

> "something like a new consensus of opinion on the essential aspects of the New Testament Church has begun to form,"

and he cites (or paraphrases) A. M. Ramsey, E. F. Scott, Sir E. Hoskyns, and N. L. Schmidt in giving the fundamental traits of this consensus:

> "The One Universal Church is primary, the local society expresses the life and unity of the whole, for, from the outset the Church was understood universally and each fraction of it was a »Church« in so far as the part was a miniature of the whole.' Thus the Church is 'a Body of men and women in which the unity of every part corresponds to, repeats, represents and in

fact is the unity of the whole.' The idea of the Church as used in the New Testament is a qualitative rather than a quantitative idea. The Church exists where God calls His people together. It is not merely a new religious organization, but a new creation of God, and is therefore nothing less than the Church *of God*."[13])

In connection with this noteworthy passage we must add that: (1) the abovementioned growing consensus concerned only the concept of the New Testament Church, in 1937 as it does today, while the ecclesiology of the contemporary church organizations were influenced by it only to a negligible extent; (2) despite its considerable and indubitable positive aspects, that concept of a New Testament Church is too static, because it was elaborated with a somewhat one-sided regard to the pertinent sociological and organizational terminology of the New Testament (such as: ekklésia, laos tou theou, oikodomein and so on). The terms connected with motion, function, internal structure and the relationship of the church were not utilized sufficiently (koinonia, ho poimén kai probata, sóma Christou, kainé diathéké, k. ktisis, etc.).

Report of Section I (Faith and Order) of the Second Assembly (Evanston, 1954) marks in a certain sense an immense step forward. The New Testament concept of the church (noted by Visser t'Hooft in 1937), is used in this document as a standard by which the assembled churches wish to measure themselves. Here the unity of Christ's church is laid down as a reality which the churches are to express. It is recalled that the fellowship is not simply human fellowship and that "gifts given to the church . . . are not for the sake of the church as a historical society, but for the sake of the world."[14]) The reader's interest is greatly aroused when he eagerly begins reading Section III, *The Action of Faith*, only to find with regret, however, that institutional and confessionalistic considerations have again largely suppressed the acts of faith. With the exception of the urgent recommendation for common prayers for Christian unity, the appeal is timid and conditional — democratic respect for others and understanding tolerance seem to be recommended here instead of an act of faith.

It is precisely in connection with this not too inspiring summing up that we realize that the main theme of the Third General Assembly — heartily accepted in the broad New Testament context — could mean an immense lot for the further development of the consensus concerning the Church. Surely at least by helping to put through a dynamic and functional concept of a koinonia of those walking in the light alongside the usual too static and objectivistic concept of the Church. Moreover, if we were to realize better in our ecumenical discussions and campaigns, that the *constitutive meaning of the Church* — the Body of Christ — is its function as servant, if in contrast to the traditionally too static and institutional conception, we were able to bring forth the concept of the church as a fellowship of pilgrims, of called debtors (J. L. Hromádka):

"The remnants of the Church perform their work on the ruins and on the fallow ground of a secularized society . . . they live on the burying place of old institutions and amidst demolished churches. They live, sing, pray, and advance forward in the midst of this graveyard quiet."[15])

They do so precisely for the simple reason that they are the *last fellowship* that by the very essence of their existence they belong to the eschatological reality of the New and Last Testament. — But while the Reformation and the Reformation churches perhaps got stuck in objectivistic historicism, the theology

of recent years seeks to return to that concept on the broadest front possible. Within the framework of our contribution we can only refer to the excellent study by G. Florovsky "Eschatology in the Patristic Age,"[16]) which instructively documents the fact that "Eschatology is not just one particular section of the Christian theological system, but rather its basis and foundation, its guiding and inspiring principle, or as it were, the climate of the whole Christian thinking."

■

The witness that Jesus Christ *is* the Light of the World will be heard in New Delhi, only in so far as it appears at our Third General Assembly that we ourselves are a koinonia, a fellowship of pilgrims, advancing in His light. *Such an appearance, however, must take quite definite forms.* One of these, for example, could be *a free approach to ecclesiastical orders,* which, as we know, should serve nothing other than a growth of faith and love; if they do not serve the pilgrims, they should be — as Martin Luther says — cast aside "like worn-out slippers."[17]) Another such form could be a joint, *unfettered endeavour for peace throughout the world* — which, according to Bonhoeffer, would mean "to put oneself completely under God's command, seeking no other certainty"[18]) — advancing in light, in hope.

A great deal will depend on the concrete forms in which our eschatological fellowship will be embodied: if this realization of the New Covenant should not succeed, or if it should succeed to an insufficient extent, it might also occur that the institutional ecumenical movement could arrive at some sort of unity — instead of a unity of courageous and merciful acts, however, it would be a unity of more or less interesting historical relics.

■

[1]) "We believe it is possible to evangelize the world in this generation in view of the opportunities and resources of the Church and the facilities at her disposal," J. M. Mott, *The Larger Evangelism,* New York-Nashville, 1944, p. 89.

[2]) See W. A. Visser t'Hooft, *Überkirche und Ockumenische Bewegung,* (Oekumenische Rundschau, Oktober 1958).

[3]) The Christian Century, Vol. LXXI, No 38, p. 1125.

[4]) Ibid.

[5]) Cf: J. L. Hromádka, *The Crisis of Ecumenical Fellowship,* (Communio Viatorum, Vol. I, No 1, 1958, pp. 18—26).

[6]) »Er ist das Licht, nicht weil er die Helligkeit schenkte, kraft deren je etwas beliebiges in der Welt nach Bedarf und Interesse erhellt wurde, sondern weil er die Helligkeit schenkt, in der das Dasein selbst erhellt wird und zu sich selbst, zum Leben kommt.« (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* Götting. 1957, p. 260). See also O. Schäfer, *Gott ist Licht,* (1 Jo 1, 5), Theologische Studien und Kritiken, 1933, p. 467—476.

[7]) Martin Buber, *I and Thou.* Transl. by R. G. Smith. Edinburgh 1944, p. 112.

[8]) Ibid. p. 112. See also p. 115: "Meeting with God does not come to man in order that he may concern himself with God, but in order that he may confirm that there

is meaning in the world. All revelation is summons and sending." and *Israel and the World*, Essays in a Time of Crisis, New York 1948, p. 14ff.

[9]) On the other hand, as J. B. Souček remarks in his important study *Pilgrims and Soujourners* (CV I/1958, No 1, p. 4), "the freedom from any ties binding man to a certain place and way of life is not by itself a good in the biblical, particularly Old Testament, view".

[10]) See Karl Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.* (Documents of the First General Assembly, Amsterdam 1948.)

[11]) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, I/1, p. 167—8.

[12]) W. A. Visser t'Hooft, *The Church and the Churches* (The Church and its Function in Society), London 1937, p. 23.

[13]) Op. c., p. 24.

[14]) The Christian Century, Vol. LXXI, No 38 *(The Voice of Evanston,* Documents from the Second Assembly...), p. 1137.

[15]) J. L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem* (The Gospel on the Way to Man), Praha 1958, p. 11.

[16]) Published in *Studia Patristica,* Vol. II. Papers presented to the Conference on Patristic Studies, Oxford 1955, edited by K. Aland and F. L. Cross, Part II, pp. 235—250.

[17]) Weimarer Ausgabe, Vol. 19, p. 72ff.

[18]) »Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Wege der Sicherheit. Der der Friede muss gewagt werden... Frieden ist das Gegenteil von Sicherheit.« D. Bonhoeffer, *Die Kirche und die Völker der Welt (1937),* published in »Unterwegs«, Berlin-Dahlem, Vol. 1954, No. 3, pp. 129—133.

ARNOLD LEHMANN

Mit welchem Pinsel?

Genau das ist die Frage der Kunst der Oekumene.[1])

Denn die Zeit ist vorbei, da es nur eine christliche Kunst im Westen gab und man nur diese kennen musste, um mehr oder weniger verständig von der »christlichen Kunst« reden zu können. Natürlich ist die Kunst des Westens auch draussen bekannt und geschätzt. Sie hat auch ihre Auswirkung gehabt im Kunstschaffen anderer geographischer Bezirke. Man hat sie imitiert und als Vorlage benutzt. Sie hat anregend gewirkt und zu mancherlei Mischformen geführt. Dem soll hier nicht nachgegangen werden.

Es ist aber bemerkenswert, dass es auch, und schon frühe, zu einer eigenständigen Kunst in den Missionsgebieten gekommen ist. Hunderte von Gemälden, Bibelillustrationen und Skulpturen sind von Künstlern geschaffen worden, die den sogen. Jüngeren Kirchen angehören. Kein Mensch behauptet, dass es sich in jedem Falle um Meisterleistungen handelt. Aber es steht ausser jeder Frage, dass es sich nach Zahl und Leistung um ein beachtliches Phänomen innerhalb der Oekumene handelt. Was wir bereits kennen, und was auch publiziert worden ist, das ist viel mehr, als wir von den oft noch sehr jungen und kleinen Diasporakirchen Asiens und Afrikas meinten erwarten zu können. Dabei bezieht sich das »viel mehr« auch auf den Leistungsstand, der in vielen Fällen durchaus einen Vergleich mit westlichen Kunstwerken verträgt und herausfordert.

Wer sich um Kenntnisnahme dieser jungen Kunst bemühen will, findet ein weites Feld für Orientierung und Beobachtung. Es ist erfreulich, dass seit einiger Zeit Reproduktionen ihren Weg auch in unsere Bücher, Magazine und kirchliche Blätter finden, wenn freilich auch viele mit Ausdauer an ihrer introvertierten Haltung festhalten und unentwegt Bilder bringen, die den Lesern längst bekannt sind und die mit einem »Aha« quittiert — und nicht betrachtet werden. Wie anders könnte es zu einem Aufmerken und zu einem neuen Sehen kommen, wenn die alte Botschaft einmal in einer neuen Kunstart, mit einem anderen Pinsel!, zur Darstellung käme. Was Spurgeon im Blick auf die Predigt und Predigtsprache sagte: »Sag's doch mal anders!«, das hat seine Berechtigung und Gültigkeit auch für die Sprache der Kunst. Und sicherlich wäre ein Blick in das Bilderbuch der Oekumene oft auch aufklärender und wirkungsvoller als manches gesprochene Wort über die Oekumene.

Mit welchem Pinsel?

D. Fleming hat diese Frage schon 1938 mit einem schönen Buchtitel entschieden: »Each with his own brush«: Jeder mit seinem Pinsel![2]) 1956 gab der junge und vielversprechende chinesische Künstler Shek-kai-nung (Johnny Shek) seiner Bilderveröffentlichung den schönen Titel:

»Sketches of Christ from a *Chinese* Brush«.[3]) Tatsächlich hat er in diesem schönen Werk mit 25 grossen Bildern aus dem Leben Jesu mit dem chinesischen Pinsel gemalt, nicht mit dem europäischen Pinsel (obwohl er die Kunst des Westens kennt und schätzt), sondern schlicht und richtig mit seinem Pinsel. Ich habe ihm einmal dabei zusehen dürfen und kann sagen: schon das

Zuschauen ist ein Genuss. Sollte ein indischer Maler-Christ mit einem anderen als s e i n e m Pinsel schaffen wollen? Oder ein Indianer? Wir haben Bilder, die mit dem indianischen Pinsel gemalt sind, und Professor Richard West ist dabei, ein ganzes Leben Jesu zu malen, in welchem Jesus die Züge eines Indianers trägt.

Und in Afrika? Da spielt das »Black Christ Dogma«[4]) eine nicht geringe Rolle. »Die Weissen behaupten, der Teufel sei schwarz. Wenn wir Schwarze einen Gott annehmen, so soll es ein schwarzer Gott sein; und wenn wir den Teufel malen, so malen wir ihn weiss, denn die Weissen sind Teufel«.[5]) In einem Negro Spiritual heisst es:

»Gott, ich male meinen HErrn
mir als Schwarzen gar zu gern.«[6])

Es kann uns nicht wundern, dass wir Bilder haben, die ganz und gar afrikanisch sind: nicht nur in der Natur, sondern auch in Bezug auf die dargestellten Menschen. Wir sehen schwarze Engel, schwarze hl. Drei Könige, eine schwarze Eva und einen schwarzen Adam, eine schwarze Maria und ein schwarzes Kind in der Krippe — und auch einen schwarzen Christus am Kreuz, der wirklich ein Neger ist!

»Ich suche einen einheimischen Maler,
der mir eine schwarze Madonna malt:
die Jungfrau in einem schönen Keyuwa,
wie ihn unsere Mütter tragen.
Höre zu, o Mutter:
die Gelben haben Dir ihre gelbe Farbe geliehen.
Die roten Indianer haben Dich ihren Frauen ähnlich gemacht.
Die Weisse haben Dich
als ein weisses Mädchen dargestellt.
Würdest Du Dich da weigern,
unsere Farbe anzunehmen?«
»Mutter Gottes der schwarzen Erde —
Du bist s c h w a r z, Du bist schön!«.[7])

Und wir haben Bilder der schwarzen Madonna, keineswegs nur katholische. Und warum nicht?

Wie die afrikanischen Christen die Weihnachts- und die Passionsgeschichte in ihre Welt hineinziehen und also afrikanisch zur Darstellung bringen,[8]) so nehmen sie auch in der Malerei und in der Skulptur das heilige Geschehen in ihre Wesensart auf und sagen, genau wie wir: »In u n s e r armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ew'ge Gut«.

Leider muss gesagt werden, dass auf evangelischer Seite diese reiche oekumenische Kunst, deren blosse Existenz schon soviel aussagt über das »Wurzeln im Boden«, nicht so bekannt ist und vor allem nicht so gefördert wird wie innerhalb der röm.-kath. Kirche. Es muss auffallen, dass selbst Missionsleitungen und erst recht die grossen Weltorganisationen des Internationalen Missionsrates und des Weltrates der Kirchen kaum vom Dasein und von der Aussagekraft der Kunst der Oekumene Kenntnis zu nehmen scheinen, geschwege denn sie zu fördern oder sich gar durch »grosszügige Förderung« hervorzutun. Unsere röm.-kath. Freunde handeln anders: da wird gefördert und geholfen, da gibt es ein

Patronat. Unter uns Evangelischen waren es sie Vereinigten Bibelgesellschaften, die einen kühnen und zeitgemäss-oekumenischen Schritt wagten und taten: auf ihrer Studienkonferenz in Edinburgh 1959 haben sie durch den Schreiber dieser Zeilen die Sache der oekumenischen Kunst zu Worte kommen und haben ihn Bilder zeigen lassen. Das noch wichtigere aber war: sie haben für die Ausstellung und für das Preisausschreiben auch wirklich die Künstler der Welt um Einsendungen aufgefordert. Ich habe wohl 150 Künstler in den sogen. Jüngeren Kirchen um ihre Mitarbeit gebeten. Und sie wurde gewährt! Einige der Aussteller kamen auch unter die Preisempfänger. Und was mehr ist: die afro-asiatischen Maler wissen, dass sie gesehen worden sind, dass man von ihnen weiss. Das stärkt sie in ihrem weiteren Schaffen. Es wäre aber zu wünschen, dass ihnen weitere Hilfe und Förderung, zu denen auch Aufträge und Ankäufe gehören müssen, zuteil würde. Ob man in Delhi bei der Tagung des Weltrates der Kirchen auch eine Ausstellung der christlichen Kunst Indiens oder Asiens oder der ganzen Welt zu sehen bekommen wird? Wer denkt daran?

Wie reizvoll das sein könnte, kann man auch daran erkennen, dass 1958 in Japan ein Buch erschienen ist, dass aus der Anfangszeit von 1549—1639 mehr als 200 Gemälde und andere Kunstleistungen zur Darstellung bringt.[9]) Wer heute noch meint, christliche Kunst sei ausschliesslich eine Sache des ach so christlichen Westens, der ist rückständig und lebt noch fast im Mittelalter. Auch die christliche Kunst drängt zu einer globalen Schau!

Diese Zeilen können keine auch noch so kurze Geschichte dieser jungen Kunst in sich schliessen wollen. Darüber kann in dem in der 1. Anmerkung genannten Buche nachgelesen werden, dass auch eine erwünschte Bibliographie enthält (S. 248—252). Sie wollen nichts sein als nur ein Hinweis auf ein Gebiet, das Horizonterweiterung und Freude an der weiten Kirche verspricht. Rein zufällig entdeckte ich unlängst in einer Ev. Akademie Westdeutschlands ein Bild eines mir bekannten fruchtbaren afrikanischen Professors der Malkunst. Andere mögen andere Entdeckungen machen. Ein jeder Hinweis wird mit Dank entgegen genommen werden.

Es versteht sich von selbst, dass die Frage nach dem eigenen Pinsel nicht gänzlich unproblematisch ist. Auch die Glieder der Jüngeren Kirchen sind sich nicht immer einig, auch nicht im Blick auf die Architektur. An freimütigen Äusserungen fehlt es da nicht.

So schrieb mir ein indischer Künstler: Es kann auch gefährlich sein, den »indischen Pinsel« in Gebrauch zu nehmen, denn es kann geradezu zu einer Verzeichnung und Verfälschung der biblischer Botschaft kommen. Er bezweifelt, ob man Jesus im indischen Gewand, ganz als einen Inder, vielleicht sogar als indischen Guru im Sadhu-Kleid und mit Turban darstellen dürfe? Das rieche und schmecke doch allzuleicht nach Hinduismus (bezw. Buddhismus, sagen andere)! Um das klarzustellen, bringt er diesen Vergleich: Wie, wenn man Abraham Lincoln als einen Inder malen wollte, mit Turban und dem indischen Männerkleid, dem von den Hüften bis zu den Füssen reichenden Tuch? Wer sollte ihn dann noch erkennen? Keiner! Man müsste erst einen Erklärer neben das Bild stellen und ihn sagen lassen: Das also soll Abraham Lincoln sein!

Von dem Amerikaner Dr. E. A. Nida hören wir, dass nicht alle Afrikaner das neue Mende-Evangelium mit Bildern zu schätzen wissen. Da sehen sie »Menschen des mittleren Ostens als Afrikaner dargestellt«. Und das erscheint ihnen als — eine andere Art des Paternalismus![10]) Wer wäre auf diesen Vorwurf eingerichtet gewesen? Aber manche Afrikaner empfinden diese Bilder als eine Art Herablassung, als eine Reden von oben nach unten. Andere Afrikaner

hingegen empfanden anders und freuten sich an diesen Illustrationen des Markus-Evangeliums. Genau hier liegt das Hauptproblem. Es wird noch vieler Mühen und langer Gespräche und theologischer Hilfen bedürfen, zu denen in erster Linie die Missionare draussen berufen sind, ehe hier eine Klärung oder ein Consensus erreicht werden kann. Die »nationalen Künstler« bedürfen solcher Hilfsstellung und sie erwarten, dass wir dafür Verständnis und auch Zeit aufbringen. Denn diese Frage treibt sie um: soll es bleiben bei dem »historischen Charakter« der Personen und Geschichten, ist also immer der »Palästina-Stil« der gegebene und allein richtige, oder aber sollen die einheimischen Maler dieselbe Freiheit haben wie sie die deutschen, holländischen und italienischen Maler für sich bedenkenlos in Anspruch genommen haben? Kann es genügen, wenn »historisch echt« gemalt und den Bildern nur ein »Indian touch« oder ein »Chinese touch« gegeben wird? Oder entspricht es dem Verständnis der Inkarnation, wenn die einheimischen Pinsel gebraucht werden und Bilder (und Skulpturen) entstehen, die jeder Beschauer sofort als »echt indisch« oder als »echt japanisch« usw. anerkennen würde? Dass diese Fragen da sind, ist in keiner Weise peinlich. Sie entsprechen der Sachlage und dem alten Bemühen, die entstehenden Jüngeren Kirchen keine »westlichen Kolonien« sein und bleiben zu lassen (als die letzten werden sie ohnehin schon bezeichnet). Bei der Lösung dieser Fragen werden wir Weissen nicht das erste und noch weniger das letzte Wort zu führen haben. D a s haben wir denen zu überlassen, die von der Sache wirklich betroffen sind: und das sind die Glieder der Jüngeren Kirchen, deren Theologen und vor allem auch deren Laien. Es mag wohl sein, dass man sich für beide Malarten, für den »grösseren Reichtum«, für die vielfältige Ausdruckskunst entscheiden und betonen wird, dass eben damit »oekumenische Kunst« im Nehmen und Geben gefördert wird.

■

[1]) cf ad Geschichte und Wesen dieser Kunst: Arno Lehmann, Die Kunst der Jungen Kirchen. Mit 178 Illustrationen. 2. Aufl. Berlin 1957, 24.— DM.
[2]) D. J. Fleming, Each with his own brush. New York 1938.
[3]) Shek-kai-nung (Johnny Shek), Sketches of Christ from a Chinese brush. Minneapolis/USA 1956.
[4]) K. Schlosser, Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Kiel 1958, S. 242 u. a.
[5]) P. Sulzer, Schwarze Intelligenz. Zürich 1955, S. 39.
[6]) W. Mensching, Der Jesus der Neger, o. Ort und Jahr.
[7]) Theol. Jahrbuch, St. Benno Verlag Leipzig 1959, S. 351/2.
[8]) Afrikanische Passion. Chr. Kaiser München 1957.
[9]) Tai Nishimura, Namban Art. 232 S. 1958. 30 Dollar.
[10]) Bulletin of the United Bible Societies. No 2, 1959, S. 71.

JEAN-MICHEL HORNUS

L'excommunication des militaires dans la discipline chrétienne

Il est bien connu que pendant les premiers siècles de l'Eglise un certain nombre de chrétiens refusèrent le service militaire. On sait également que pendant la même période d'autres chrétiens firent partie de l'armée.

La majorité des historiens ne pense pas que l'on se soit trouvé alors devant une attitude véritablement «antimilitariste» de l'Eglise. Ces auteurs croient pouvoir réduire les différents cas de refus soit à des initiatives individuelles non sanctionnées par le magistère ecclésiastique (1) soit au rejet de l'idolatrie qui se trouva accidentellement, et surtout après la proclamation des Empereur Diocletien et Maximilien comme *fils des dieux* en 291, liée au service militaire (2).

Il existe pourtant un document qui prouve que l'Eglise a parlé sur ce sujet, et pour condamner clairement dans l'armée ce qui en est la caractéristique fondamentale, à savoir la violence homicide. On a voulu minimiser la signification de ce texte, la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, en raison de l'exubérante prolifération d'écrits qui ont bourgeonné autour de lui et donc de la grande difficulté que l'on éprouve à dater et à localiser l'original (3).

Mais aujord'hui l'on est arrivé à mettre un peu d'ordre dans tout ce fouilli (4) et la *Tradition apostolique* apparaît bel et bien comme «la source de la littérature canonico-religieuse primitive» (5). Le fait que ce texte de base ait ensuite donné naisance à la quasi totalité des recueils canoniques chrétiens répandus dans l'ensemble du monde (6) loin de réduire sa portée la renforce au contraire puisqu'il témoigne d'une sorte de consensus universel de l'Eglise. Enfin, et cela est d'importance pour le sujet qui nous occupe, la date de composition de la *Tradition* n'est plus unanimement fixée après la rupture d'Hippolyte avec Calliste en 217, mais Dom Connoly la place deux ans plus tôt et Richardson en repousse même le moment 20 ans avant. Ce texte, bien loin de pouvoir être suspecté d'extrémisme individuel, représenterait alors la modération de la stricte doctrine romaine en face des tendances montanistes dont Zéphirin était suspect (7).

Nous ne nous arrêtons pas ici à l'hypothèse révolutionnaire avancée il y a quelque dix ans par M. Pierre Nautin au sujet d'Hippolyte (8). D'abord parce que, si elle a rencontré quelques appuis (9), la majorité des spécialistes l'a accueillie avec la plus extrême réserve (10). Ensuite parce que M. Nautin ne traite du problème de l'attribution de la *Tradition* que tout à fait incidemment et presque par prétérition. Surtout parce que ses conclusions, même si elles devaient être adoptées, ne renouvelleraient en rien la question particulière qui nous occupe mais ne feraient que la compliquer un peu plus (11).

Nous nous proposons simplement dans les pages suivantes d'étudier aussi minutieusement que possible les quelques lignes que la *Tradition apostolique* et ses dérivés consacrent aux règles disciplinaires à appliquer au chrétien qui se trouve sous les armes (12). Nous rapprocherons ensuite de ceux-ci quelques autres textes disciplinaires qui vont dans la même direction. Nous tâcherons enfin

de tirer de cette étude — dont nous avons volontairement exclu toute référence à des textes patristiques qui n'engagent peut-être que la responsabilité de leur seul auteur (13) — des conclusions valables quant à la position officielle de l'Eglise pré et post constantinienne à l'égard du service militaire.

Le texte fondamental, qui mérite vraiment le titre de *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, a été conservé sous le nom de *Constitution de l'Eglise Egyptienne* (14). Celle-ci se trouve dans une version copte bohaïrique (15) peu intéressante car elle n'est, sauf en un point, qu'une traduction récente du Sahidique, une version copte sahidique (16), une version arabe (17) et une version éthiopienne (18). Le texte original grec, qui a complètement disparu sauf le titre de *Tradition apostolique,* Apostolikè Paradosis, conservé seulement sur le socle de la statue de Saint Hippolyte, doit donc être reconstitué à partir de ces quatre témoins et à partir d'un texte latin (19) qui serait le meilleur témoin (20), parce que traduction d'un littéralisme qui ne craint pas le barbarisme et n'évite pas toujours le centresens (21), s'il n'était, hélas, terriblement incomplet (22).

Dans le texte reconstruit par Dom Botte à partir de ces données, et qui nous restitue donc probablement la discipline de l'église de Rome au tout début du 3ème siècle et sans doute dés la fin du 2ème, nous lisons, après d'autres clauses repoussant du nombre des catéchumènes les tenanciers de maison close et ceux qui ont à faire avec les combats de gladiateurs, ou le culte des idoles,

> «A un soldat qui se trouve auprès d'un gouverneur, qu'on dise de ne pas mettre à mort. S'il en reçoit l'ordre, qu'il ne le fasse pas (23). S'il n'accepte pas, qu'on le renvoie.
>
> Que celui qui possède le pouvoir du glaive ou le magistrat d'une cité, qui porte la pourpre, cesse ou qu'on le renvoie.
>
> Si un catéchumène ou un fidèle veut se faire soldat qu'on le renvoie car il a méprisé Dieu (24)».

La version latine étant déficiente pour cette partie, la reconstitution ci-dessus repose essentiellement sur l'accord substantiel entre les trois versions, sahidique (25), arabe (26) et éthiopienne (27). Cette dernière représente une tendance légèrement plus rigide puisque son texte est le suivant:

> «*On ne recevra pas un soldat du prince. (28)*
>
> [Mais si on l'a reçu] (29) et si on lui donne l'ordre de mettre à mort, qu'il ne le fasse pas. Et, *s'il ne démissionne pas,* qu'on le renvoie.
>
> Si un catéchumène ou un fidèle est *soldat* .... ou magistrat portant l'épée, ou chef des préfets et qu'il soit revêtu de pourpre, qu'il démissionne (30) ou qu'on le renvoie» (31).

Il est vrai que l'essentiel de ces dispositions a disparu des *Constitutions apostoliques* (32) qui les remplacent seulement par l'exhortation de Jean-Baptiste (33) à laquelle elles ajoutent ailleurs d'un morceau compris comme l'interdiction à l'évêque d'être soldat (34). Il faut cependant noter que le même texte, repris dans les trois versions sahidique, arabe et éthiopienne (35) que Dom Botte désigne très justement, avec la version bohaïrique, sous le nom de «versions alexandrines», est à nouveau plus strict dans la version éthiopienne puisque celle-ci dit:

> «Si un soldat désire être reçu et instruit et qu'il veuille se soumettre à notre loi, qu'il abandonne ses rapines et sa violence, qu'il abandonne

la calomnie, la désobéissance et la folie, qu'il se contente de sa paye. Alors, *s'il a abandonné ce métier*, qu'on le reçoive, sinon, qu'on le renvoie».

Si l'on suivait ici Dom Connolly (36) cette double remarque sur le texte éthiopien perdrait beaucoup de sa valeur car l'éthiopien ne serait qu'une version de l'arabe, lui-même traduit du copte. Cependant Dom Dix avait déjà reconnu que cette version éthiopienne, bien que faite sur l'arabe, remontait à un texte original antérieur à celui que nous possédons actuellement en cette langue (37). D'autre part, en se fondant sur une étude systématique des variantes et de leurs sens, le R. P. Salles est arrivé à la conclusion que l'éthiopien, dans son ensemble, représentait un témoin très ancien (38), nous faisant remonter jusqu'à la tradition judéo-chrétienne. En effet il ne faut pas oublier que l'Ethiopie a d'abord été évangélisée à partir de l'Arabie heureuse et non à partir de l'Egypte. Nous ne nous prononcerons pas sur le fond de cette thèse qui est l'objet de bien des discussions (39). Il faut cependant en retenir en tout cas que la date relativement récente des manuscrits éthiopiens ne doit faire illusion. Il s'est produit chez eux un phénomène de fossilisation par lequel les vieux règlements ont été recopiés et maintenus tels quels alors qu'ailleurs le texte lui-même évoluait en même temps que la jurisprudence ecclésiastique. D'ailleurs on peut soutenir sans paradoxe que pour notre sujet le critère d'ancienneté ne joue pas dans le même sens que lorsqu'il s'agit d'établir la valeur d'un témoignage liturgique ou que lorsqu'on s'appuie sur l'oeuvre propre d'un théologien individuel. En effet, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'une simple erreur matérielle, moins notre document sera ancien plus il sera significatif qu'il maintienne dans un texte législatif une exigence incompatible avec l'accord conclu depuis entre l'Eglise et l'Etat. Seul un fondement traditionnel très stable et donc fort primitif peut expliquer la survivance d'une disposition en désaccord avec le comportement et la pensée du temps. Dans le cas de la *Tradition* on peut sans doute expliquer le premier durcissement du texte éthiopien par une mauvaise lecture de l'arabe (40). Il n'en demeure pas moins remarquable que les autres corrections aillent dans le même sens d'une plus grande rigidité (41) et que ce soit encore cette nuance là qui se retrouve dans la partie du texte qui est une traduction des *Constitutions*. Cette constance, que l'on retrouverait d'ailleurs sur d'aures points, ne peut s'expliquer ni par le hasard ni par l'influence du milieu. D'ailleurs le *Testament de notre Seigneur* (42), qui est un peu plus tardif que les *Constitutions* (43) et provient sans doute comme elles de Syrie, est formel à nouveau

> «que l'on apprenne au soldat ou au magistrat à ne pas opprimer, à ne pas tuer, à ne pas dérober, à ne pas se mettre en colère ni ne s'emporter contre qui que ce soit. Qu'ils se contentent du salaire régulier qui leur est payé. Mais s'ils désirent recevoir le baptême dans le Seigneur, alors qu'ils abandonnent le service militaire ou leur poste d'autorité. Et, s'ils ne le font pas, qu'ils ne soient reçus.
>
> Si un catéchumène ou un fidèle veut se faire soldat qu'il change d'avis ou qu'on le renvoie. En effet il a défié Dieu par ce désir et, ayant abandonné les choses de l'Esprit, il s'est complu dans la chair et a traité la foi avec mépris» (44).

Voici par ailleurs ce que disent les *canons d'Hippolyte*, que seraient originaires d'Egypte et dateraient du milieu du 4e siècle (45):

«Canon 13: Du magistrat et du soldat. Qu'*ils ne mettent à mort personne, même si cela leur est ordonné, et qu'ils ne portent pas de couronnes. Que celui qui a une autorité et n'accomplit pas la justice qui est dans l'évangile soit retranché et ne prie pas avec l'évêque* (46).

Ceux qui ont reçu pouvoir de condamner à mort ou les soldats *ne doivent surtout pas tuer, quand bien même cela leur serait ordonné* (47). Ils ne prononceront pas de parole mauvaise (48). Lorsqu'ils recevront une récompense militaire (49) ils ne porteront pas de couronne sur leur tête. Quiconque aura reçu un haut pouvoir ou une grande autorité (50) et qui ne se revêtirait pas de la justice (51) de l'évangile doit être exclu du troupeau et l'évêque ne doit pas prier avec lui.

«Canon 14: De ce qu'aucun chrétien ne doit devenir soldat. Aucun chrétien ne doit devenir soldat à moins qu'il n'y soit contraint *par un officier* (52) *portant l'épée* (53). [Et dans ce cas au moins] qu'il ne se charge pas du poids du sang.

Celui qui aura versé du sang ne doit pas prendre part à la Sainte-Cène tant qu'il n'aura pas été purifié par ses marques de repentance, ses larmes et ses soupirs. Que sa situation officielle ne s'accompagne pas de tromperie mais soit dans la crainte de Dieu» (54).

Le lecteur excusera peut-être le caractère rébarbatif de l'accumulation de textes législatifs présentée dans les pages précédentes en considération de son importance décisive pour le sujet qui nous occupe. Elle prouve en effet que nous sommes en présence de la loi disciplinaire fondamentale de l'Eglise primitive, en vigueur dès les premières années du III° siècle et jusque fort avant dans le V° siècle, à Rome comme en Syrie et en Egypte. Cette loi est claire et indiscutable.

1°) Celui qui est déjà chrétien ou en passe de le devenir ne peut absolument pas entrer dans l'armée.

2°) Celui qui serait déjà soldat au moment de sa conversion et qui est un simple homme de troupe peut à la rigueur la demeurer mais à condition qu'il se contente de «*militare*» et ne commette jamais d'acte «belliqueux».

3°) Pour celui qui occupe un poste de responsabilité cette tolérance ne saurait être maintenue. Il faut qu'il abandonne son poste s'il veut devenir chrétien.

C'est pourquoi l'affirmation que les «saints militaires» furent toujours des soldats qui refusèrent le service —

a) à titre individuel et nullement sous l'inspiration de la hiérarchie chrétienne,

b) pour la seule raison de l'idolâtrie de l'armée et à l'exclusion de tout autre motif *d'objection de conscience* —

nous paraît fondamentalement indéfendable.

Cependant si nous avons cité les différents textes c'est parce que, outre le fléchissement local au milieu de quatrième siècle dont témoigne peut-être le silence des *Constitutions*, il y a toutes sortes de nuances qui font jour. Le texte original d'Hippolyte, tel qu'on peut le conjecturer avec suffisament de certitude à partir des traductions arabe et sahidique, n'utilise pas la parole de Luc 3.14 et concentre sa sévérité sur les officiers et les engagés volontaires. En y substituant les paroles de Jean-Baptiste, les *Constitutions* ramènent l'exigence chrétienne à ce que n'importe quelle morale demande au soldat. Le *Testament* maintient à peu près cette référence biblique et ne connait plus la différence, fondamentale chez Hippolyte, entre les simples soldats et ceux qui sont revêtus de responsabilité. Mais une nouvelle disposition apparait alors: tout militaire est appelé à se conformer

a l'exhortation de Jean-Baptiste; seulement il est immédiatement précisé que, si cela est sans doute suffisant pour faire un bon et juste païen, on ne saurait l'appliquer au chrétien: pour être baptisé il faut bel et bien abandonner le service. A plus forte raison quelqu'un qui, ayant déjà reçu l'instruction chrétienne, ou étant en train de la recevoir, désire occuper un poste où il ait le pouvoir de l'épée, doit être immédiatement renvoyé car il prouve ainsi qu'il n'a rien compris à l'Evangile. Mais quel sens cela a-t-il que d'insérer dans un règlement s'appliquant à la réception du baptême des exhortations à l'adresse du non-chrétien qui, s'il les entendait, devrait en recevoir d'autres, puisque, semble-t-il, lorsque l'Eglise parle aux païens, ce n'est pas pour les encourager dans leur bonté naturelle, mais pour les inviter à se convertir et donc à agir comme des chrétiens? Cette question est difficile. Il nous semble personnellement que le texte du *Testament* ne peut s'expliquer que par une situation ambiguë existant, en réalité, dans l'Eglise. Pour différentes raisons, il y avait en fait des chrétiens dans l'armée. L'Eglise n'a pas voulu fermer les yeux sur la réalité et ne s'est pas résignée à les abandonner totalement à leurs mauvais instincts. D'une part elle a donc maintenu devant eux une exigence morale minimum. Mais d'autre part elle ne se résigne pas non plus à abaisser son idéal à la mesure de l'infidélité de ses membres et c'est pourquoi elle maintient également, et dans toute son intransigeance, le grand principe selon lequel il ne doit pas y avoir de chrétiens dans l'armée.

C'est encore un glissement du même genre que l'on relève dans les *Canons*. D'abord on maintient la distinction de base: on tolère que le chrétien soit dans l'armée s'il y a été contraint par la force, mais alors au moins qu'il y soit passivement et qu'il ne commette pas d'acte de violence (55). Mais, par la porte qu'ouvre cette première concession, admettant que l'on puisse être forcé de faire quelque chose que l'on n'aurait normalement pas dû faire, s'introduit à son tour une autre concession encore beaucoup plus grave. En contradiction formelle avec le début du titre même du canon 13, le canon 14 finit par admettre que le soldat qui aura été contraint, absolument contre son gré, de verser le sang pourra cependant être réconcilié avec l'Eglise à condition toutefois qu'il fasse pénitence sévère et publique de ce qui demeure une terrible faute dont ni le devoir patriotique ni la théorie de l'obéissance au supérieur ne sauraient l'empêcher d'être personnellement responsable, C'est exactement la même ambiguïté que celle déjà relevée plus haut: il ne doit pas y avoir de chrétiens dans l'armée, mais il y en a; ils ne doivent pas tuer, mais ils le font parfois. Qu'au moins il soit bien clair que l'Eglise condamne une telle conduite et qu'on ne peut être réintégré au nombre des fidèles qu'en la regrettant expressément (56).

Résumant une discussion sur les opinions tenues par les chrétiens en ce qui concerne la participation éventuelle au service militaire, Cooper et Maclean écrivent que, s'il y a des opinions divergentes,

> «les canons ecclésiastiques (Church Orders) penchent vers le point de vue le plus strict. Mais cela ne peut pas nous permettre de les faire remonter à des groupes sectaires qui se seraient tenus en dehors de la vie chrétienne ordinaire. Simplement [ces canons] ont, comme beaucoup d'autres maîtres, proposé des préceptes qu'il est impossible de suivre intégralement» (57).

Mais cette tendance se manifeste encore dans d'autres textes.

Le Synode d'Elvire, tenu à la veille de 314, s'il est muet sur le problème militaire, déclare au canon 56 que le fidèle qui accepterait la charge de *Duumvir*

ne pourrait être admis à l'Eglise pendant qu'il est en fonctions (58). Hefelé (59) pense que cette décision provient de l'idolâtrie liée à cette fonction. Mais Dale, qui a étudié en détails le synode et son contexte, estime qu'il s'agit bien plutôt là d'un blâme implicite porté sur le côté de violence et de coercition de celle-ci (60).

A la fin du IVe siècle saint Basile, reconnaissant qu'autrefois par indulgence les pères de l'Eglise n'ont pas vraiment compté les actes de guerre comme meurtre (61), n'en demande pas moins que le soldat «dont les mains ne sont pas pures se tienne pendant trois ans éloigné de la communion» à défaut d'autre sanction (62). Et le canoniste Balsamon, commentant au XIIe siècle ce texte, fait remarquer avec raison qu'il aboutit à excommunier les soldats pendant toute la durée des hostilités et, puisque les guerres étaient continuelles à l'époque, à les écarter de l'Eglise pendant toute leur vie militaire (63). Il continue en donnant cet exemple concret, justifiant son interprétation par la tradition: l'empereur Phocas ayant voulu que l'on mit au nombre des martyrs certains soldats morts à la guerre, les évêques refusèrent en se basant précisément sur cette disposition disciplinaire de saint Basile (64). En revanche, malgré la position très nette sur ce point de G. Fritz (65), nous ne croyons pas qu'il faille prendre comme se rapportant à notre cas la disposition du concile de Nicée excommuniant

> «ceux qui, appelés par la grâce, ont d'abord proclamé leur foi en abandonnant le ceinturon, mais qui, ensuite, semblables à des chiens retournant à leurs vomissements, vont jusqu'à donner de l'argent et des présents pour être réintégrés dans le service» (66).

Le canon précédent, auquel celui-ci est d'ailleurs ajouté comme appendice dans certaines vielles versions, nous paraît en effet imposer de reconnaître avec Hefelé que cette condamnation s'applique uniquement à ceux qui ont pris du service avec Licinius et contre Constantin.

> «Il ne faut donc pas croire que le concile interdise d'une manière générale le service militaire» (67).

Il y aurait là tout au contraire une façon assez répugnante de mettre la communion chrétienne au service de l'épuration politique.

Etudions en dernier, quoique chronologiquement nous ayons dû les placer bien avant, les canons du Synode d'Arles en 314. Ils sont universellement, quoique sans doute beaucoup trop légèrement et trop systématiquement, reconnus comme le monument du ralliement de l'Eglise à l'Empire. Celle-ci aurait alors répondu là sa reconnaissance officielle par l'Etat en acceptant enfin de bon coeur les obligations civiles et militaires que l'on est en droit d'attendre de tout citoyen:

> «Le 3e [canon]excommunie les soldats qui refuseraient le service en temps de paix, ou se révolteraient contre leurs chefs. Le 7e déclare que les fonctionnaires chrétiens ne doivent pas être excommuniés *ipso facto*, mais seulement s'ils font acte de paganisme. Ainsi l'Eglise reconnait pour ses fidèles la parfaite licéité du service de l'Etat»(68).

C'est une façon élégante de ne dire que des choses pratiquement vraies tout en donnant cependant une impression fausse. Voyons plutôt.

On peut passer rapidement sur le canon 7:

> «Les magistrats chrétiens qui auront agi contrairement à la discipline seront ensuite exclus de la communauté. De même pour ceux qui désirent se lancer dans la vie publique» (69).

Il suffit de remarquer qu'il n'est pas question ici d'idolâtrie mais bien d'acte contraire à la discipline. Et nous savons maintenant clairement que ce que la discipline chrétienne exige dans ce domaine est l'abstention de toute violence meurtrière.

Le canon 3, en revanche, nous retiendra plus longtemps. A la table méthodique, le titre est le suivant: «*ut qui in pace arma projeciunt, excommunicentur* (que ceux qui jettent les armes en temps de paix soient excommuniés)». Et le texte lui-même est ainsi conçu:«*De his qui arma projeciunt in pace, placuit abstineri eos a communione* (En ce qui concerne ceux qui jettent les armes pendant la paix, il convient qu'ils ne soient pas reçus à la communion)». Notons enfin, nous en verrons l'importance dans un instant, que les deux textes ont été fréquemment corrigés en remplaçant le mot *pace* par celui de *proelio* ou de *bello* (au combat).

Deux expressions sont à étudier de près. D'abord «*arma projicere*». Certains l'ont comprise comme signifiant le fait de jeter ses armes sur quelqu'un, de le tuer: Celui qui tue quelqu'un d'autre en temps de paix est un assassin. Ce canon ne s'appliquerait donc ni dans un sens ni dans l'autre au problème qui nous occupe ici, mais au meurtre privé, et peut-être, comme le suggère le fait que les deux canons suivants excommunient précisément les conducteurs de char et les acteurs, spécialement aux combats de gladiateurs (70). Cette thèse serait séduisante. Le seul ennui est que jamais dans toute la littérature latine, classique ou religieuse, l'expression que nous étudions n'a le sens de jeter les armes sur quelqu'un pour le tuer mais qu'elle a bien au contraire toujours celui de jeter ses armes devant soi en signe que l'on refuse de combattre. Il faut donc reconnaître que le canon traite bien du cas de refus de service militaire.

L'autre expression est celle de *in pace* dont le sens évident est « en temps de paix». Mais pourquoi cette précision saugrenue? On l'a expliquée par le fait que ceux qui désertaient en temps de guerre avaient leur sort directement réglé, et de façon définitive, par l'autorité militaire. Il n'y avait donc aucune chance que l'autorité religieuse ait à s'en occuper (71). Il faut avouer que ce serait là une singulière démission de la part de l'Eglise. On a aussi expliqué cette expression comme s'appliquant non à la paix internationale mais à la paix religieuse. Voilà ce que Harnack écrit à ce sujet:

> «De toute façon les mots «*in pace*» soulèvent des difficultés. On peut comprendre «en temps de paix» mais on peut penser aussi à la paix qui s'est maintenant instaurée entre l'Empire et l'Eglise. Contre la deuxième interprétation l'objection se présente que le sens ne découle pas avec évidence des mots. Cependant, avec Aubespine et Hefelé, je la préfère à la première parce que, dans l'autre cas, «*in pace*» semble superflu» (72).

Nous sommes bien de l'avis de Harnack que le sens de paix entre l'Eglise et l'Etat ne découle pas avec évidence du texte. Il faut même aller plus loin et reconnaître que, comme pour l'expression précédente, un seul sens est possible, si l'on se donne seulement la peine de comparer avec les autres textes législatifs (73) au lieu de torturer le sens des mots, abstraction faite de leur usage normal. Ce sens est celui de paix internationale. Harnack le rejette parce qu'il estime alors la précision *superflue*. Mais il ne peut juger ainsi que parce que — avec la grande majorité des auteurs — il a d'abord affirmé sans nuances:

> «l'Eglise à Arles a non seulement condamné, mais placé sous la redoutable sanction de l'excommunication, l'action jusqu'alors fréquente des soldats chrétiens de déserter au nom de leurs convictions religieuses».
>
> Si au contraire nous suivons la thèse de Secrétan selon laquelle «sous l'influence des persécutions, pour les rendre moins rigoureuses et continues, un parti opportuniste admit que le chrétien enrôlé de force pouvait rester dans l'armée à titre de soldat pacifique, c'est-à-dire exécuter toutes les manoeuvres et les travaux qu'on exigeait d'un non combattant, en temps de paix, à condition de ne pas devenir officier, puisqu'un officier pouvait être appelé à prononcer la peine de mort.» (74).

mais selon laquelle aussi même ce parti opportuniste n'admit jamais que le chrétien put verser le sang, alors tout s'éclaire et la précision *in pace* cesse d'être superflue. Arles représente une concession de plus par rapport à la *Tradition apostolique* et aux textes dérivés. Jusque là ont avait tout juste toléré que le chrétien *milite*. Maintenant on condamne ceux qui ne respecteraient pas les règles du jeu. En temps de paix, quand on est dans l'armée, il faut y rester et ne pas faire de scandale. C'est vraiment le triomphe de la doctrine opportuniste:

> «ce canon refuse la communion au chrétien qui jette bas les armes en temps de paix, c'est-à-dire sans avoir un motif de conscience absolument impératif, puisque, en temps de paix, il ne se sert pas de ses armes pour verser le sang» (75).

Mais,

> «l'interdiction de verser le sang est un principe sur lequel le christianisme des quatre premiers siècles n'a pas transigé»,

c'est pourquoi, même à Arles,

> «il demeure impossible de blâmer le soldat qui, en campagne, ne voulait pas se servir de ses armes» (76).

Loin d'être superflue la précision *in pace* est essentielle car, en temps de guerre, il est toujours permis et même recommandé au chrétien de refuser les armes.

La correction de *en temps de paix* par en *temps de guerre* montre bien que tel était le sens inéluctable de notre canon. Cette correction intervint au Moyen-Age lorsqu'à l'accord provisoire se fut substitué une liaison organique entre l'Eglise et l'Etat et que la décision d'Arles, loin d'apparaître comme une capitulation devant l'Etat, fit au contraire figure d'incompréhensible réticence. Nous ne croyons d'ailleurs pas que les correcteurs aient intentionnellement déformé le canon. Mais ce qu'il contenait était tellement inimaginable pour eux, qu'ils ont cru mieux l'interpréter en changeant ses mots par leur contraire. En effet, il leur a semblé alors évident que le fait de déserter au combat ou en temps de guerre était beaucoup plus grave que le refus d'obéissance en temps de paix. C'est là la pente dangreuse des demi-mesures. Arles, tout comme les canons précédents, nous montre que la faiblesse humaine exploite à l'extrême la tolérance que peut laisser

la discipline. Certes un chrétien ne devrait pas être du tout soldat, mais enfin, dans certaines circonstances bien précises, il faut peut-être tolérer cela comme un moindre mal. Après tout, tant qu'il n'y a là qu'inoffensives parades, ce n'est pas bien grave. Oui, mais toute l'histoire nous apprend que tel qui consentait seulement à *militare* se laissera bientôt aller à *bellare*. Lorsqu'on a mis le petit doigt dans l'engrenage il est bien difficile que tout ne finisse pas par y passer (77).

Avant de tenter d'expliquer pourquoi les autorités ecclésiastiques, qui n'étaient pourtant pas naïves et devaient bien connaître le coeur humain, se sont laissés prendre à ce piège, nous voudrions donner une dernière preuve du caractère *non violent* des soldats chrétiens. On se souvient que juste avant la reconnaissance officielle du christianisme eut lieu une terrible persécution, préparée par le renvoi de l'armée de tous les soldats chrétiens. Si ces soldats avaient été des soldats *normaux*, habitués à considérer la violence militaire comme juste et salutaire, n'aurait-on pas vu alors se déclencher une guerre civile ou au moins des efforts de résistance armée? Bien sûr il y a le texte de saint Augustin nous rappelant que la loyauté civique des chrétiens est telle que, même sous Julien, ils ne se refusent jamais à leur devoir militaire (78). Mais alors la situation était bien différente de ce qu'elle fut sous les Sévère et leurs successeurs. Si Julien a brisé provisoirement le monopole religieux du christianisme, il s'est refusé au rôle de persécuteur sanglant. Sous le seul angle de la conception qu'il se faisait des rapports entre l'Eglise et l'Etat, son régime pourrait sans doute se comparer avec vérité à celui de la laïcité malveillante des années 1900. En revanche, lorsqu'il y a eu persécution sanglante, il semble impossible qu'une société assurée de sa force, de son bon droit et de la légitimité de la violence pour défendre des causes justes, n'ait pas réagi en prenant les armes pour lutter contre ceux qui voulaient l'écraser. Il faut donc admettre que la société chrétienne pour laquelle l'Empereur n'avait de légitimité qu'en tant que «serviteur de Dieu pour le bien» ne pourait cependant pas concevoir la défense de ce bien par les armes. Si les chrétiens avaient pu servir totalement l'Empire, ils auraient pu aussi le renverser et l'obstacle moral qui les a empêchés de le combattre par les armes atteste aussi qu'ils n' ont pu le servir vraiment (79). Une synthèse déséquilibrée comme celle que nous offre la légende de la légion thébaine (80) où la violence est permise et louable en faveur de l'Empereur, interdite contre lui, même si elle s'explique en partie par l'idée de l'Empire comme cadre universel d'ordre et de paix, ne saurait se maintenir longtemps dans la pratique. D'ailleurs l'histoire se charge de nous le prouver, qui montre les luttes religieuses sanglantes qui apparurent partout, entre le christianisme et les non-chrétiens comme au sein même du christianisme, dès qu'il fut uniformément admis que le chrétien était fondé à prendre les armes pour défendre certaines valeurs.

Théologiquement, il est certain que la distinction de plus en plus poussée entre le clerc et le laïc, comme la confusion de plus en plus totale qui s'établira, surtout en Occident d'ailleurs, entre monarchisme et prêtrise, amèneront par contrecoup à être de moins en moins regardant en ce qui concerne l'attitude de ceux des chrétiens qui n'ont pas renoncé au siècle. Il n'est peut-être pas sans signification que les *Constitutions* et la *Didascalie*, seules à observer le silence sur la condamnation disciplinaire du soldat, contiennent l'une et l'autre un texte assez mystérieux qui a pu être interprété comme réintroduisant l'interdiction de service militaire pour l'évêque seul, en précisant bien d'ailleurs que c'est cela qui le distingue des laïcs:

> «Evêque, il n'est pas juste, puisque tu es la tête, que obéisses à la queue, c'est-à-dire au laïc qui combat en vue de la destruction d'autrui, mais [au contraire tu dois obéir] à Dieu seul» (81).

La même interdiction se trouve aussi dans le développement arabe de la *Tradition*, lié à une exigence de respect du pouvoir temporel qui montre clairement qu'il ne s'agit pas le moins du monde ici d'anarchie. Le texte vaut d'être cité en entier:

> «Que l'évêque, le prêtre ou le diacre, ne peuvent servir dans l'armée — qu'ils ne doivent pas mépriser le roi.
>
> Celui qui se voue à l'armée et veut exercer deux fonctions à la fois, un commandement humain et le saderdoce, sera déposé car il a été dit: *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et au roi ce qui est au roi.*
>
> Celui qui méprise, contre toute justice, le roi ou le magistrat, sera puni de déposition s'il est clerc, et d'excommunication s'il est laïc (82).»

A la fin du IVe siècle et au début du Ve plusieurs papes formulèrent et rappelèrent aussi souvent que cela s'avérait nécessaire l'interdiction de recevoir comme membre du clergé quelqu'un qui avait auparavant été militaire. Le premier de ces textes a jusqu'au début de ce siècle été attribué tantôt à Innocent Ier (83) tantôt à Sirice (84). En réalité il faut l'attribuer à leur prédecesseur, Damase (85). Ce texte, qui se place donc entre 366 et 384 se contente encore de déconseiller très fortement d'accepter de tels hommes. Mais il justifie très explicitement sa position par le caractère, en soi condamnable, du métier des armes (86). Le successeur de Damase, Sirice, est le premier à faire prendre par un concile romain, le 6 Janvier 386, la décision formelle suivante, qui constitue le canon 3:

> «Si quelqu'un après la rémission des péchés a pris le ceinturon de l'armée terrestre il ne doit pas être admis dans le clergé» (84).

En septembre 400 le Concile de Tolède adoucissait un peu ce règlement en disant dans son canon 8:

> «Quiconque a fait la guerre peut devenir clerc mais non arriver jusqu'au diaconat» (88).

Si le Concile romain de 402 doit être rayé de l'histoire, puisque les canons qu'on lui attribuait sont ceux de Damase, le pape Innocent Ier n'en a pas moins repris la position de ses prédécessuers dans toute sa vigueur. Le 20 Février 405 il écrivait à l'évêque de Toulouse une lettre à transmettre au concile régional qui devait se tenir dans cette ville. On y lit, au canon 6:

> «personne, s'il a fait partie de l'armée après son baptême, ne doit être admis dans le clergé» (89).

Dans une lettre du 15 Février 404, adressée à Victrice, évêque de Rouen qui avait jadis lui-même souffert et failli être exécuté comme objecteur de conscience, il avait déjà repris mot pour mot l'ancien texte de Sirice (90). Citons enfin sa lettre à Félix, évêque de Nuceri en Espagne, dont on ne peut préciser la date. Il dresse la liste de ceux qui ne peuvent accéder au sacerdoce et place au premier rang le chrétien qui a été soldat *(Si quis fidelis militaverit...)* (91).

Il y a là toute une évolution qui va dans le même sens du glissement d'une obligation morale commune à une obligation d'état concernant uniquement le prêtre. Cette législation témoigne cependant clairement de l'impropriété du service militaire pour tout chrétien. En effet, non contente d'interdire le service à celui qui est devenu prêtre, elle juge le service passé comme une tare rendant définitivement impropre aux fonctions sacerdotales.

Mais revenons à Arles et au malentendu qui en a ensuite déformé le sens. Aux alentours de 314 (92) une sorte de compromis s'est installé. Non seulement le soldat qui est dans l'armée en temps de paix peut y rester, mais il doit le faire afin de ne pas causer de scandale. C'est le prix que l'Eglise a payé pour la protection de l'Empereur. Mais ce prix a été calculé au plus juste et le canon d'Arles ne donne pas l'autorisation de tuer son prochain. L'Eglise, dans le premier document officiel où elle paraît rejeter l'objection de conscience, reste absolument muette sur la conduite à tenir en temps de guerre parce que, dans ce cas, elle ne pourrait donner que l'ordre le plus désagréable à entendre pour l'Etat. Mais ce n'est là qu'une gigantesque duperie réciproque qui va empoisonner le reste de l'histoire.

Constantin, qui connaissait superficiellement les chrétiens, s'y est intéressé comme à des alliés possibles dans sa lutte pour le pouvoir, alliés appréciables tant par leur nombre que par leur esprit de sacrifice et leur courage, qu'il a pu apprécier encore lors de la dernière persécution. Il fit donc tout ce qu'il fallait pour les attirer à lui jusqu'à finalement se convertir ostensiblement et politiquement (93). Ses armées, pour lesquelles il était un Dieu, le suivirent aveuglément. Et les voilà devenues chrétiennes par pure idolâtrie.

De son côté l'Eglise, pour laquelle Dieu est le seul maître de l'histoire, sut discerner sa main dans cet évènement quasi miraculeux. Elle ne s'étonna pas plus de cette soudaine faveur qu'elle ne l'avait fait de la persécution. La même foi qui s'était durcie pour demeurer stoïque sous le fer s'ouvrit pour recevoir les catéchumènes par milliers car il importait de ne pas contrecarrer le plan miséricordieux de Dieu. Combès ne fait pas de difficulté pour reconnaître que

> «l'empire était une monarchie militaire. Si on voulait le conquérir un jour, il ne fallait (donc) pas trop bouder l'armée. Aussi l'Eglise fit-elle taire — ce fut certainement son plus grand sacrifice — ses préventions contre la guerre. Pouvait-elle agir autrement? Les légions étaient peuplées de chrétiens» (94).

Et, sans doute, la pureté intransigeante aurait été criminelle qui se serait refusée à l'occasion historique unique. Mais par ailleurs le jeu devenait trop dangereux dès que, sous prétexte de tactique, et avec l'excuse que cela permettrait plus tard d'exercer une influence décisive, les hommes qui menaient l'Eglise acceptèrent de cacher les implications les plus évidentes de la foi chrétienne pour rendre moins rude le contact avec le monde païen et ignorant (95).

Ainsi, en croyant conquérir l'Empire, l'Eglise a été conquise par lui. Elle a accepté que la politique doive jouer selon ses propres règles, aggravant encore son infidélité en baptisant chrétien ce qui continuait à être fondamentalement païen (96). N'est-il pas intéressant de noter en conclusion que, lorsqu'ils étudient le compromis finalement atteint entre l'Eglise et l'Etat, Jacques Moreau (97) et Léon Homo (98) arrivent tous deux à la conclusion que ce compromis aurait été possible dès le début si des «exaltés» et des «maladroits» ne s'étaient constamment mêlés d'envenimer les choses avec leur refus du service militaire? Ni Moreau ni surtout Homo — qui s'est plutôt distingué par son animosité contre le christia-

nisme — n'ont d'autorité particulière pour juger de ce qu'aurait dû être l'attitude chrétienne. En revanche leur autorité en ce qui concerne le côte purement historique de la période étudiée est incontestable. Nous pouvons donc les croire quand ils nous disent que l'essentiel du conflit entre l'Eglise et l'Etat a résidé, dès le début et constamment ensuite, dans la question du non-conformisme civique des chrétiens. En finissant par céder sur ce point, l'Eglise a sans doute gagné beaucoup sur le plan temporel, mais elle a accepté que l'Evangile soit le vaincu (99).

> «Lorsque l'Eglise eut christianisé les princes, elle augmenta son pouvoir et ses richesses. Mais elle y perdit ses vertus»,

écrivait saint Jérôme (100). Telle sera aussi notre conclusion.

[1]) J. ZEILLER, *De la fin du 2ème siècle à la paix constantinienne*, Paris 1935, 2ème éd. 1948 (Histoire de l'Eglise de A. FLICHE et V. MARTIN), p. 432, parle de «*l'objection de conscience* des intellectuels» et ne manque pas d'indiquer au passage que Tertullien, le plus marquant de ces moralistes intransigeants, était devenu hérétique au moment où il prit cette position. (Sans pouvoir aborder ici à fond ce problème, disons cependant que la distribution rigide des oeuvres de Tertullien entre un bloc montaniste et un bloc orthodoxe nous paraît être l'un de ces dogmes prétendument historiques qui ne sont fondés en réalité sur rien). De même le Père E. A. RYAN, «The rejection of military service by the early Christians», *Theological Studies*, 13 (1952), qui est sans doute la meilleure étude sur ce sujet, conclut en minimisant les texte antimilitaristes des classiques chrétiens parce que — dit-il — à cette époque où toute affaire importante était réglée par les Conciles, il n'y a jamais eu un seul décret conciliaire contre le service armé (p. 31).

[2]) W. SESTON, *Diocletien et la Tetrarchie*, t. I, Paris 1946, p. 211 à 230: «A propos de la Passio Marcelli centurionis», *Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges Maurice Goguel*, Neuchâtel 1956, p. 244; M. LODS, L'Eglise du IIIe Siècle devant le service de l'Etat«, *Bulletin trimestriel de la Faculté libre de théologie protestante de* Paris, 13ème année nº 35, Décembre 1950, p. 25.

[3]) Ainsi par exemple ZEILLER, *op. cit.*, p. 434.

[4]) Les contributions de base sont celles de Dom CONNOLLY, *The so-called Egyptian Church Order*, Cambridge 1916 (Texts and Studies VIII, 4) et de Dom Gregory DIX, *The Treatise of the Apostolic Tradition of Saint Hippolytus of Rome*, Londres 1937. Le meilleur connaisseur actuel de cette question, Dom Bernard BOTTE, a résumé ses conclusions générales sur les relations entre les divers textes dans «L'authenticité de la Tradition Apostolique», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 16 (1949), p. 177—185.

[5]) Dom BOTTE, «Le texte de la Tradition Apostolique», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 22 (1955), p. 161.

De même J. QUASTEN, *Initiation aux pères de l'Eglise*, trad. franç., t. 2, Paris 1957, p. 216, écrit: «En dehors de la *Didachè*, c'est la plus ancienne et la plus importante des Constitutions ecclésiastiques de l'antiquité... Elle représente... notre source la plus riche sous tous rapports pour la connaissance de la constitution et de la vie de l'Eglise durant les trois premiers siècles».

[6]) J. et A. PERIER, *Les 127 canons des Apôtres*, Paris 1912 *(Patrologia Orientalis VIII)*, p. 553.

[7]) Cyril C. RICHARDSON, «The date and setting of the Apostolic Tradition of Hippolytus», *Anglican Theological Review*, 30 (1948), p. 38—44.

[8]) Pierre NAUTIN, *Hippolyte et Josipe, contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, 130 p. Paris 1947. Cet ouvrage dédouble la personne d'Hippolyte telle que la science historique l'avait reconstituée. Il y aurait d'une part l'antipape dont on a retrouvé la statue à Rome et dont le nom serait Josipe; d'autre part un auteur appelé Hippolyte, auquel reviendraient bien les écrits qui portent son nom, mais qui ne serait certainement pas romain (p. 92). Ce serait un oriental du milieu du troisième siècle à chercher en dehors de la Syrie (p. 93) et dont il n'est pas sûr qu'il ait été évêque. En ce qui concerne notre sujet, *La Tradition Apostolique* serait bien d'Hippolyte et ainsi différerait de *l'Apostolikè Paradosis* du socle de la statue romaine quoique l'ayant probablement (nous dirions personnellement dans ce cas «d'ayant certainement») utilisée comme source (p. 81).

En d'autres termes, le texte primitif témoin de la discipline romaine au début du troisième siècle, et qu'il faudrait attribuer à Josipe, nous échapperait encore. Le premier document en notre possession serait déjà un remaniement oriental datant de la fin de la première moitié de ce même siècle.

[9]) P. de LANVERSIN «Une belle *dispute*. Hippolyte est-il d'Occident ou d'Orient?», *Proche Orient Chrétien*, 6 (1956), p. 118—122; R. SALLES, «La *Tradition apostolique* est-elle un témoin de la liturgie romaine?», *Revue de l'Histoire des Religions*, 148 (1955), p. 181—213.

Ce dernier texte est plus radical encore que NAUTIN puisqu'il tend à prouver que la *Tradition* serait le témoin d'une liturgie de type oriental et très éloignée de la liturgie romaine. Mais même cela ne changerait pas fondamentalement la situation du point de vue qui nous occupe car l'existence d'une ancienne version latine prouve de toute façon la diffusion de ce texte en Occident comme en Orient.

[10]) *Cf.* QUASTEN, *op. cit.*, p. 196—198 qui termine en donnant la bibliographie complète de la controverse où M. Marcel RICHARD en particulier s'opposa très énergiquement à la reconstruction de M. NAUTIN. Voir aussi M. RICHARD lui-même dans *Patrologia Orientalis*, XXVII, fase, 1 et 2, Paris 1954, p. 271—272.

[11]) Il faudrait en effet simplement dire alors:

«L'état de la discipline romaine au début du IIIème siècle nous aurait été donné par une *Tradition Apostolique* ouvrage de l'antipape Josipe. Elle est malheureusement aujourd'hui perdue. Mais nous pouvons en avoir une idée assez précise par l'ouvrage du même nom que rédigea en Orient, très peu de temps après et en la prenant comme source directe, l'écrivain Hippolyte. La parenté entre le texte d'Hippolyte et la discipline romaine est confirmée par le fait que le meilleur témoin de ce texte et le plus ancien est précisément la traduction latine dont nous parlerons dans un instant».

[12]) Mgr H. Francis DAVIS, «The early christian attitude to war», *Blackfriars*, 30 (1949), affirme avec vigueur que c'est bien parce que le chrétien ne doit pas tuer que «la coutume officielle de Rome dans la seconde partie du IIe siècle fut d'interdire au chrétien de s'engager volontairement dans certaines fonctions». Il déclare également que, même après la christianisation officielle de l'Empire au IVe siècle et la multiplication du nombre des chrétiens dans l'armée, l'Eglise conserva quelque scrupule à baptiser les soldats. Mais en même temps il croit que la *Tradition apostolique* ne peut pas s'appliquer au cas de guerre car, dit-il avec quelque naïveté, on ne comprendrait pas comment il y aurait des chrétiens dans l'armée si l'Eglise leur avait défendu de faire la guerre. Si l'on suivait cette interprétation on arriverait au paradoxe d'une législation fondée sur le respect de la vie qui interdirait de prendre la moindre responsabilité dans l'exécution des criminels de droit commun mais trouverait normal le massacre de soldats dont seul le hasard de la guerre a fait des adversaires. Nous mentionnons d'ailleurs cet article de Mgr DAVIS pour ne plus y revenir car un réel effort pour comprendre les éléments psychologiques de notre question s'y allie malheureusement avec une extrême indigence d'informations proprement historiques.

[13]) Cette retenue nous est dictée par le but précis du présent article, qui est de montrer l'existence de textes officiels interdisant au chrétien l'effusion de sang en quel-

que circonstance que ce soit. Il ne s'agit là que d'un élément dans une recherche plus vaste dont les résultats seront consignés dans: *Evangile et labarum, étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violance,* qui parait ce mois-ci dans la colection *Nouvelle Série Théologique,* aux éditions Labor et Fides.

[14]) Dom BOTTE, *La Tradition apostolique, texte latin, introduction, traduction et notes,* Paris 1946 (Sources chrétiennes 11), p. 8.

[15]) H. TATTAM, *The Apostolical constitutions,* Londres 1848.

[16]) W. TILL et J. LEIPOLD, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts,* Berlin 1954. Cette édition nouvelle était attendue avec impatience. «Il faut avouer que c'est une déception totale» B. BOTTE, *op. cit.,* p. 168). Voir aussi, due même, *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale,* 7 (1957), p. 26—27.

[17]) J. et A. PERIER, déjà cités n. 6. B. BOTTE, «Le texte...» p. 169, leur reproche, s'ils connaissent bien l'arabe en général. d'ignorer totalement le vocabulaire particulier à l'arabe chrétien.

[18]) H. DUENSING, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt,* Goettingue 1946.

[19]) E. HAULER, *Didascaliae Apostolorum fragmenta veronensia latina,* Leipzig 1900, p. 92—121.

[20]) *Cf.* Dom A. WILMART, «Le texte latin de la Paradosis de Saint Hippolyte», *Recherches de Science Religieuse,* 9 (1919), p. 62—79.

[21]) Que l'on peut déceler précisément grâce aux autres versions et qui nous garantit que le traducteur n'a pas essayé d'«arranger» son texte.

[22]) B. BOTTE, *La Tradition,* p. 12—13.

[23]) Ici la version Sahidique intercale: «qu'on ne lui permette pas non plus de prêter serments»; et Dom BOTTE, *op. cit.,* p. 45, commente: »il s'agit sans doute du serment militaire».

[24]) Canon 16. (*ibid.*)

[25]) Canon 41. TILL et LEIPOLD, p. 10 et 11.

[26]) Fin du canon 27 et canon 28. PERIER, p. 597.

[27]) Fin du canon 27 et début du canon 28 de l'édition DUENSING (d'après d'autres manuscrits canons 28 et 29, ou même 31 et 32).

[28]) Ici comme plus loin nous mettons *en italiques* les mots par lesquels le texte se distingue des autres de la même famille.

[29]) Ici comme plus loin nous mettons entre crochets [...] les mots ne se trouvant pas dans le texte mais ajoutés pour la clarté de la traduction.

[30]) Ici comme plus haut le verbe exact est cesser. Son seul sens possible est «cesser le métier militaire» donc «démisionner».

[31]) Le dernier paragraphe «si un catéchumène... méprise Dieu» est ensuite repris dans des termes identiques à ceux des autres versions, le compilateur n'ayant par pris garde au fait que l'adjonction du mot «soldat» dans l'énumération précédente faisait désormais de cette phrase une répétition inutile.

[32]) D'ALES, *Théologie de Tertullien,* Paris 1905, p. 415 n. 4. *Les Constitutions* son une compilation grecque qui a été rédigée en Syrie dans le dernier quart du quatrième siècle (BOTTE, *op. cit.* p. 15; QUASTEN *op. cit.* p. 220; *Dictionnaire de Droit canonique*

IV col. 453—460). Le huitième livre de ces *Constitutions* est une exploitation systématique de la *Tradition apostolique*. Les *Constitutions* dépendent par ailleurs, tout aussi étroitement, surtout dans leurs six premiers livres, de la *Didascalie*, texte disciplinaire originaire de la Syrie du Nord durant les premières années du IIIe siècle (QUASTEN *op. cit.* p. 175; P. GALTIER, «La date de la Didascalie des Apôtres», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 42 (1947), p. 315—351; *Dictionnaire de Droit canonique* IV col. 1218—1224). L'original grec de la *Didascalie* a disparu comme celui de la *Tradition*. Il est donc bien difficile de savoir si la *Didascalie*, presque contemporaine de la *Tradition* quoique provenant de l'autre extrémité du monde d'alors, est complètement indépendante de cette dernière ou non. En tous cas les deux textes sont étroitement mêlés dans leur descendance canonique commune. F. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Paderborn 1905, a édité les *Constitutions* avec, en regard, les paragraphes correspondants de la *Didascalie*. La *Didascalie* seule a été éditée en traduction française par F. NAU, *La Didascalie des Apôtres*, 2ème éd. revue, Paris 1912, et, en traduction anglaise avec de nombreuses notes critiques et les fragments latins de Vérone, par Dom CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum*, Oxford 1929.

[33]) *Constitutions* VIII. 32.10; «Lorsqu'un soldat se présentera, on lui enseignera à ne pas commettre d'injustice ni de dénonciation et à se contenter de sa paye. S'il accepte, qu'on le reçoive [dans l'Eglise], s'il n'accepte pas, qu'on le renvoie».

[34]) *Id.* II. 14.12 cité plus bas p. 50.

[35]) Le recueil canonique alexandrin comporte à la suite la traduction des *Canons apostoliques*, de la *Tradition apostolique* et de *l'Epitome* du huitième livre des *Constitutions apostoliques* (on retrouve une compilation du même genre dans le manuscrit latin de Vérone). Seul G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, 480 p., Londres 1904, et PERIER pour l'arabe ont donné le texte intégral de ces trois compilation alors que DUENSING, ainsi que TILL et LEIPOLDT, ne donnent que la partie qui les intéresse. La réparation est la suivante: *Canons:* S: 1—30, A: 1—20, E: 1—21; *Tradition* S: 31—62, A: 21—47, E: 22—48; *Epitome* S: 63—78, A: 48—71, E: 49—72. Le canon que nous étudions ici est A: 62, S: 75, E: 63, respectivement p. 646 de PERIER, p. 351 et 208 de HORNER.

[36]) Conclusions reprises comme un *a priori* par PERIER p. 555.

[37]) DIX, p. LXIII et LXV. De même A. G. MARTIMORT, «La Tradition Apostolique d'Hippolyte et le rituel baptismal antique;, *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 60 (1959), p. 57—62.

[38]) A. SALLES, *Trois antiques rituels du baptême*, Paris 1958 (Sources Chrétiennes 59), p. 7 n.2 et 35 n.1

[39]) Dom BOTTE, *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*, 8 (1958), p. 174—176 est très sévère pour la publication du R. P. SALLES. Plus modéré bien que restant fort critique, A. G. MARTIMORT a le mérite de rappeler rapidement l'ensemble de l'hypothèse sur laquelle travaille le R. P. SALLES.

Ni l'une ni l'autre de ces deux recensions ne rappellent, sans doute parce qu'elles la supposent connue, la première difficulté à laquelle se heurte l'opinion du R. P. SALLES et qui est l'évidente dépendance du texte éthiopien à un texte arabe antérieur.

[40]) Je suis redevable à Dom BOTTE de l'observation qu'une simple erreur de ponctuation dans la lecture suffit à donner *q b l* au lieu de *q t l* et donc «ne soit pas reçus» au lieu de «ne tue pas» tandis que le sahidique soutient la leçon arabe reçue.

[41]) E demande la démission du soldat (qu'il cesse), alors que S demande seulement qu'il accepte de ne pas mettre à mort et qu'A contient une formule qui s'oriente sans doute vers E mais demeure peu compréhensible: «Qu'il cesse, sinon qu'on le renvoie». De même A introduit déjà le terme *soldat* au début de sa dernière énumération. Mais c'est simplement pour rejeter celui qui devient soldat, formule identique à celle que l'on retrouvera quelques lignes plus loin, tandis que E rejette celui qui l'est déjà et ne veut pas abandonner.

[42]) I. E. RAHMANI. *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, Mayence 1899: J. COOPER et A. J. MACLEAN, *The Testament of our Lord*, Edimbourg 1902; Traduction française de F. NAU, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, Paris 1913.

[43]) L'original grec perdu date du Ve siècle et provient peut-être des milieux monophysites sévériens. La traduction syriaque que nous possédons a été faite par Jaques d'Édesse en 687 (AMANN, *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV, col 195ss).

[44]) II. 2. RAHMANI, *op. cit.* p. 114; COOPER, *op. cit.* p. 118; NAU, *Version syriaque,* p. 62 et 63.

[45]) Ceci vient d'être établi, contre l'opinion prévalente (voir par exemple QUASTEN, *op. cit,* p. 222) par Dom BOTTE, «L'origine des canons d'Hippolyte», *Mélanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu,* volume hors série de la *Revue des Sciences Religieuses* de Strasbourg, 1956, p. 53—63. Le texte des canons nous a été conservé en une traduction arabe faite sur le copte. Nous avions suivi ici l'édition de B. HANEBERG, *Canones S. Hippolyti arabice e codicibus Romanis,* 1870, p. 35, en corrigeant parfois d'après W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien,* Leipzig 1900, qui ne donne qu'une traduction allemande (p. 206 et 207), mais qui a eu accès à d'autres textes arabes que HANEBERG. Les différentes versions de ces canons se trouvent aussi réunies sous forme de tableau synoptique dans C. J. CADOUX, *The Early Christian Attitude to War,* Londres 1919,p. 122—123, et *The Early Church and the World,* Edimbourg 1925, p. 432—433. Au dernier moment j'ai pu améliorer considérablement mon texte grâce à l'obligeance de Dom COQUIN, moine de Toumiline, qui prépare une nouvelle édition critique des *Canons* et a bien voulu me communiquer les pages concernant notre sujet.

[46]) Je suis redevable à Dom COQUIN de l'observation selon laquelle, alors que la *Tradition* définissait les obligations du catéchumène, les *Canons* envisagent le cas du chrétien déjà baptisé et placé dans une situation difficilement compatible avec sa foi. En effet notre canon évoque ici l'exclusion du troupeau (excommunication) et non le refus du baptême. Le *Testament* fait le pont entre les deux puisqu'il termine en s'adressant à la fois au catéchumène et au fidèle.

[47]) Toute une famille de manuscrits (C D E F H) remplace purement et simplement la partie du texte que nous avons mise en italiques dans le titre et ici par la formule lapidaire «qu'ils ne soient reçus à aucun prix». Nous avons donc là une position plus stricte même que celle de notre texte dans son premier état. Cependant le fait que les mêmes manuscrits conservent intégralement les graves concessions qui terminent le canon 14 interdit de donner trop d'importance à cette variante.

[48]) COQUIN rapproche ce texte de *Constitutions apostoliques* VIII. 32. 10, et suggère qu'il puisse être question ici de la délation. Cette parole serait alors bien à sa place dans notre canon car le délateur tue par sa parole aussi sûrement que le soldat par son arme ou le magistrat par sa sentence.

[49]) *Alāmat.* Ve terme peut signifier aussi bien un grade, une décoration ou la somme d'argent remise à l'occasion d'un *donativum.* Le manuscrit F répète le mot *couronne:* «que ceux qui ont reçu une couronne comme signe ne mettent pas de couronne sur leur tête». Mais cette précision, attestée par un seul manuscrit, ressemble trop à un essai maladroit d'explication pour être retenue.

[50]) Sans doute fail-il voir là un réminiscence de la distinction faite dans la *Tradition* entre les simples soldats d'une part, ceux qui «détiennent le pouvoir du glaive et les magistrats» de l'autre. Et cela est d'autant plus probable que la première ligne du présent canon semble souligner cette distinction plus catégoriquement encore que les textes précédents. Il n'est pas exclu cependant que l'expression désigne de façon générale tout homme armé, détenant par là-même entre ses mains un pouvoir ultime de vie et de mort sur ses congénères.

[51]) RIEDEL, p. 256, avait lu *al 'azala,* ce qui signifie «faiblesse, fait d'être sans défense». Il traduisait «*Waffenlosigkeit*» ce qui aurait donc pu être interprété comme une allusion à la non violence. Mais en réalité il n'y a là qu'une faute de lecture et la tradition manuscrite est unanime à attester *al 'adala,* qui signifie simplement justice.

[52]) Ou magistrat. Le présent texte est traduit de l'arabe mais l'ambiguïté vient du latin qui, finalement à juste raison si l'on veut aller au fond des choses, fait peu la distinction entre les deux offices.

[53]) RIEDEL rattache les six mots que nous avons mis en italiques à la phrase suivante. Celle-ci se lirait alors «qu'un officier portant l'épée ne se charge pas du poids du sang». Mais, contrairement à ce que laisse croire sa présentation, une telle lecture, loin de découler normalement du texte, nécessite une correction. Dom COQUIN pour sa part ne se croit pas autorisé à l'apporter en tant qu'éditeur.

[54]) Cette dernière phrase pourrait peut-être aussi être traduite de la façon suivante, qui présente un sens assez différent: «Que son offrande soit faite sans duplicité mais dans la crainte de Dieu».

[55]) Dans un article trop peu connu, peut-être en raison même de la date de sa publication, H. F. SECRETAN propose deux mots latins dont l'un, *militare*, indiquerait l'attitude que l'Eglise peut à la rigueur tolérer chez le fidèle tandis que l'autre, *bellare*, correspondrait à un acte clairement condamné parce qu'entaché de volonté homicide. H. F. SECRETAN, «Le christianisme des premiers siècles et le service militaire». *RThPh.* 2 (1914), p. 345—365. Pourvu que l'on conserve une certaine souplesse d'interprétation, cette distinction nous paraît fort juste.

[56]) A. BAYET, qui est pourtant en général un historien bien fantaisiste dans le domaine qui nous occupe, a eu au moins le mérite de voir clairement que «ces *canons d'Hippolyte*, qui paraissaient d'abord si sévères, ne sont en réalité qu'un adoucissement d'un droit plus ancien», *Pacifisme et christianisme aux premiers siècles*, Paris 1934, p. 77. Ce cheminement est clair en descendant de la *Tradition* aux *Canons*. Or HIPPOLYTE lui-même n'a pas prétendu faire oeuvre originale mais reproduire un droit déjà existant. Aussi il est bien possible que les versions éthiopiennes de la *Tradition* et des *Constitutions* comme la version arabe des *Canons* mentionnée dans notre n. 47 soient l'écho du point de départ historique de cette évolution comme elles en sont de toute évidence le point de départ logique.

[57]) *Op. cit.*, p. 209.

[58]) HEFELE, *Histoire des Conciles*, t. 1, Première partie, Paris 1907, p. 212—264. CADOUX, *The Early Christian Attitude*, p. 238, estime que «*The silence of the Synod of Illiberis on the legitimacy of military service is significant*». Ce qui, à vrai dire, ne «signifie» pas grand chose.

[59]) *Op. cit.*, p. 252.

[60]) A. W. W. DALE, *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, Londres 1882, p. 234.

[61]) Nous ne nous dissimulons pas que cet aveu de Basile peut paraître renforcer la thèse, à laquelle nous nous opposons, d'une objection de conscience seulement tardive. Mais d'une part les tenants de cette thèse entendent par «tardif» la fin du IIIe siècle et non la seconde moitié du IVe, d'autre part nous pensons avoir suffisamment démontré par ailleurs leur erreur. Le témoignage de Basile croyant, à tort, qu'il s'oppose à la tradition et prenant malgré tout cette position par fidélité évangélique n'en revêt donc que plus de poids.

[62]) Ep. 188 *(canonica prima), 13.* En attendant la parution du deuxième tome de la correspondance de saint Basile dans la collection *Budé* avec traduction d'Yves COURTONNE on peut utiliser le texte de la *Loeb classical library*, Londres et New York, par R. J. DEFERRARI et M. R. P. Mc GUIRE, 1, 2e éd., 1950, ou, à défaut, M. P. G., XXXII, ici col. 682 B. Plus haut, il avait préparé cette conclusion en discutant les divers cas de meurtre et en soulignant que celui-ci était évidemment beaucoup plus grave quand il était intentionnel que quand il ne l'était pas. Il continuait en disant «Si un homme utilise une épée ou quoi que ce soit de cette sorte, il n'a pas d'excuse ... D'autre part les actes accomplis dans les attaques de la guerre ou du brigandage sont clairement intentionnels et ne laissent donc aucune place au doute. Qui plus est les brigands tuent par cupidié et pour éviter d'être condamnés tandis que les soldats qui mettent à mort en cas de guerre le font avec le propos évident non de combattre ou de punir mais bien de tuer leurs adversaires» id. 8. Voilà une pénétrante critique de la «direction d'intention» qui, renversant l'argumentation habituelle, place le tueur militaire bien plus loin que le criminel passionnel ou même que le bandit dans la sombre hiérarchie des meurtriers.

[63]) C. 13. II, 65. Ces commentaires se trouvent à la suite des canons de saint BASILE dans les *Pandectae canonum S. S. Apostolorum de Guillaume Beveridge*, Oxford 1672, ou dans *M. P. G.*, CXXXVIII, col. 571 sq.

[64]) Id. 70. Stanislas GIET, *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, Paris 1941, donne p. 167—169 le texte grec de ces différents passages tant de BASILE que de BALSAMON. Cette affaire est rappelée par G. FRITZ, «Service militaire», *Dictionnaire de Théologie catholique*, XIV. (1941), col. 1980. Leon ARPEE, *A History of armenian Christianity*, New-York 1946, p. 189, après avoir indiqué la persistance de l'attitude réservée de l'Eglise à l'égard des militaires, rappelle que tel n'était pas le cas de l'Eglise arménienne qui, au contraire, canonisa l'ensemble de ceux qui tombèrent dans la tragique défaite d'Avarair en 451. Mais il cite aussi un canon de Saint Isaac (Sahak) refusant la communion aux soldats en même temps qu'aux ivrognes et autres individus peu recommandables. Cette disposition est unique dans toute la littérature religieuse arménienne. Mais elle est remarquable par sa date tardive (426).

[65]) *Art. cit.*, col. 1978: «Le canon ne défend pas au chrétien d'être soldat, il rappelle l'ancienne règle qui lui défend de l'être volontairement».

[66]) Canon 12, HEFELE, *op. cit.*, t. 1, Première partie, p. 591.

[67]) *Id.* p. 592. BAYET op. cit p. 189 propose une interprétation différente. Le canon viserait ceux qui, ayant refusé le service sous Licinius, voudraient le reprendre maintenant sous Constantin. Par ce biais, il y aurait donc bien une certaine arrière pensée anti-militariste. Le sens ainsi proposé est bien celui auquel a construction grammaticale employée fait penser en premier. Mais le contexte n'invite pas à l'accepter. En tous cas BAYET n'a aucun droit à s'appuyer sur l'autorité d'HEFELLE, comme il le fait, alors qu'il dit exactement le contraire de ce dernier.

[68]) *Catholicisme*, I, col. 838. Dans une optique différente, puisqu'ils considèrent l'attitude non violente comme la position officielle de l'Eglise ancienne ou à tout le moins comme l'une des attitudes admises et même recommandées, BABUT, *L'Adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien*, Paris 1916, p. 20 et BAYLET, *op. cit.* p 124ss., n'en interprètent pas moins de la même façon la décision d'Arles. Pour eux il s'agit d'une révolution interdisant désormais ce qui était jusque-là ordonné ou autorisé. Nous verrons qu'il y a là quelque chose de vrai, mais que cependant Artes est bien loin d'être, comme ils le croient, un passage total de l'Eglise au militarisme. De même HARNACK, *Militia Christi*, Tubingue 1905, p. 88.

[69]) HEFELE, *op. cit.* t. 1, Première partie, p. 282.

[70]) HEFELE, p. 186 de la 1ère éd. allemande, Fribourg en Brisgau 1855, (dans la 2e éd. allemande, p. 206, il se rallie au contraire, ainsi que LECLERCQ dans la traduction française, p. 283, à la thèse exposée plus loin selon laquelle le texte signifierait que les chrétiens doivent faire la guerre maintenant que l'Eglise est en paix avec l'Etat) et BIGELMAIR, *Die Beteiligung der Christen am offentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, Munich 1902, p. 182, ne refusent pas cette interprétation. DE JONG, *Dienstweigering bij de oude christenen*, Leiden 1905, p. 28 et 55, la défend fermement, ainsi que COOPER et MACLEAN, *op. cit.*, p. 209, quoique ces derniers avec moins d'assurance. En revanche BAYET, *op. cit.*, p. 8 et 9 ne l'expose que pour la ridiculiser.

[71]) DALE *op. cit.*, p. 238—239 et p. 281.

[72]) *Op. cit.*, p. 88.

[73] LE BLANT. *Manuel d'épigraphie*, p. 15 n. 2, Paris 1869.

[74]) SECRETAN, *op. cit.*, p. 364.

[75]) Ibid.

[76]) Id. p. 360. G. FRITZ, *art. cit.*, col. 1977, soutient énergiquement cette interprétation tout en reconnaissant que «cette attitude du Concile d'Arles peut être qualifiée de bizarre». Il a fortement conscience de l'unité de mouvement qui va de Tertullien à saint Basile en passant, sans brisure, par la *Tradition apostolique* les saints militaires et la décision d'Arles.

[77]) COOPER et MACLEAN, *op. cit.*, p. 208, donnent une illustration de la logique irréfutable qui conduit à toujours plus de concessions une fois que l'on a commencé

à céder. «La *Constitution de l'Eglise Egyptienne* [c. a. d. *la Tradition apostolique*] contient presque la même disposition que le *Testament [de notre Seigneur]*. Une disposition qui paraît impossible à mettre en pratique: *les chrétiens ne doivent pas devenir soldats.* Et pourtant la *Constitution de l'Eglise égyptienne* représente un code qui a sans doute été effectivement appliqué. Les *Canons* d'Hippolyte sont à peine moins impraticables. En effet, comment quelqu'un qui est soldat pourrait-il éviter à la guerre de tuer son ennemi?»

[78]) *Enaratio in psalmum* 124 § 7 *Corpus Christianorum, Series Latina,* XL, Tournai 1956.

[79]) *Tertullien* lui-même nous suggrère cet argument en écrivant, «Pour quels combats ne serions-nous pas qualifiés et prêts, même lorsque le nombre ne nous favorise pas, puisque nous ne craignons pas la mort, si notre discipline ne nous commandait pas d'être massacrés plutôt que de massacrer». *Apologétique* 37.

[80]) Texte dans *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* Vienne, 31 (1894), p. 165—172, trad. PAUL MONCEAUX, *La vraie légende dorée,* Paris 1928, p. 279—292. DENIS VAN BERCHEM reproduit, en appendice de son ouvrage *Le martyre de la légion thébaine, essai sur la formation d'une légende,* Bâle 1956, le texte légèrement amélioré paru dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum,* 3, Hanovre 1896, p. 20ss.

[81]) *Constitutions* II. 14. 12. Le texte de la *Didascalie* VI, XIV, 10 et 12 est substantiellement identique (NAU p. 51 et 52 et CONNOLLY p. 44 et 45). On trouve aussi dans *Constitutions* VIII, 12. 42, une prière pour le roi, les puissants et toute l'armée «afin que tout ce qui est à nous demeure en paix». Dès les origines chrétiennes, conformément à l'enseignement néo-testamentaire, la prière pour les autorités a été régulièremet pratiquée. Mais on peut concevoir qu'à la longue il ait semblé anormal de refuser d'entrer dans une armée pour laquelle il était par ailleurs recommandé de prier.

Cependant la *Didascalie* contient aussi un texte (XVIII, 6. 4, NAU p. 142, CONNOLLY p. 158), blâmant les évêques qui acceptent, pour nourrir les orphelins et les veuves, des offrandes impures provenant «des soldats qui agissent mal, des meurtriers, des délateurs qui causent des condamnations, ou de n'importe quel magistrat de l'Empire romain, souillé par la guerre et ayant versé sans procès le sang innocent».

Le texte des *Constitutions* que FUNK met ici en parallèle (IV, 6.5 p. 225) en est assez éloigné.

[82]) *Les 127 canons des Apôtres,* II, 65.

Cette double clause se retrouve aux canons 83 et 84 de la série de *Canons apostoliques* en grec ou en latin identiques à la deuxième partie des canons arabes. Texte de ces canons HEFELE, 2e éd. allemande, t. 1, Fribourg en Brisgau 1873, p. 285—286. Dom LECLERCQ dans sa traduction française. (Dom LECLERCQ n'ayant pas signé son travail nous citons d'habitude l'édition française sous le seul nom de HEFELE; la difference entre les textes nous oblige seule à preciser ici et plus haut n. 70) t. 1, deuxième partie, p. 1203—1221, n'en reproduit pas le texte mais fixe la date de ces canons aux environs du Ve siècle et étudie leur très grande diffusion géographique. Sur le même sujet on peut voir également F. NAU, *Dictionnaire de Théologie catholique,* II (1905), col. 1605—1611, et G. BARDY, *Dictionnaire de Droit Canonique,* II (1937), col. 1288—1295.

[83]) HEFELE, *op. cit.,* t. 2, première partie, p. 136.

[84]) Ainsi dans M. P. L., XIII il se trouve col. 1181ss, comme dixième lettre de celui-ci.

[85]) E. Ch. BABUT, *La plus ancienne décrétale,* Paris 1904. C'est dans ce livre qu'il faut chercher, p. 69—87, la meilleure édition de ce texte, dit *canones ad gallos.*

[86]) Canon 7; la même attitude se retrouve au canon 13, cette fois mélée à une condamnation plus générale des différentes fonctions civiles impliquant une participation au pouvoir coercitif.

[87]) HEFELE, *id.,* p. 69; JAFFE, *Resgesta Pontificum Romanorum,* t. 1, Leipzig 1885, p. 41; *Ep. cum in unum* 2, M. P. L. XIII col. 1158 ou LVI col. 727.

[88]) HEFELE, id., p. 123.

[89]) J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* reproduction en fascimile, Paris-Leipzig 1901, t. 3, col. 1069. Ce canon, reprenant ce que dit déjà *Canones ad gallos* 13, affirme de manière erronée, s'appuyer sur l'autorité de Nicée.

JAFFE p. 45. BAYET, op. cit. p. 191, ne peut croire que cette erreur répétée et grossière soit involontaire. Il pense que les papes l'ont commise délibérément pour pouvoir opposer quelque chose de force équivalente au canon d'Arles qu'ils ne peuvent répudier directement. Cette explication nous paraît trop subtile pour avoir quelque chance d'être historiquement vraie.

[90]) *Ep.* 2.2 (4) M. P. L. XX col. 472, se retrouve identiquement LVI col. 521, JAFFE p. 44. On a essayé d'échapper au sens obvie du texte, que l'on retrouve encore dans un canon du pape Léon Ier, en arguant que «rémission des péchés» n'est pas le baptême mais la pénitence post-baptismale qui aurait fait du pécher repentant un véritable moine pour le restant de ses jours (A. VANDERPOL *La doctrine scolastique du droit de guerre* Paris 1925 p. 191). M. P. L. XX col. 471 note g indiquait déjà que le sens le plus courant de l'expression était pourtant le baptême. Les deux autres textes d'Innocent permettent d'ailleurs de juger cette échappatoire à sa juste valeur.

[91]) *Ep.* 37.3 (5) M. P. L. XX col. 603, JAFFE p. 47. Il est intéressant de noter que ce membre de phrase a disparu de la recension postérieure de la même lettre qui se trouve dans M. P. L. LXXXIV col. 651—654.

[92]) Il est bien prouvé ajourd'hui que l'Edit, dit de Milan, comme les canons d'Arles ont été après coup élevés à une importance unique qu'ils n'avaient pas dans la réalité historique. A condition d'en être conscient, on peut conserver les noms d'Arles et de Milan comme les symboles de toute une évolution qui s'est bien historiquement produite à cette époque, et dés 311, et qui a rendu le Christianisme et l'Empire d'abord acceptables l'un à l'autre puis fort utiles l'un pour l'autre.

[93]) La question de la concersion de Constantin reste extrêmement controversée. Si le Christianisme authentique de l'Empereur est encore soutenu par les auteurs étrangers (H. KRAFT, K. ALAND, A. ALFÖLDI, H. BERKHOF) ceux de langue française n'y croient plus du tout (J. BIDEZ, A. PIGANIOL, H. GREGOIRE, J. MOREAU). Il y a déjà trente ans que G. COMBES a montré *(La Doctrine politique de Saint Augustin,* Paris 1957, pp. 303 et 304) comment le dessein de Constantin, et encore plus de son fils Constant, fut avant tout de se servir de l'Eglise comme d'un instrument pour leur propre politique. Quelqu'un d'aussi sympathique à l'idée de l'Etat chrétien que S. L. GREENSLADE est bien obligé de reconnaître que Constantin ne fut «un chrétien véritable que jusqu'à un certain point,*a christian, genuinely converted within certain limits», Church and State from Constantine to Theodosius,* Londres 1954, p. 12. Ce qui est une façon de dire qu'il ne l'était pas.

[94]) COMBES p. 260. Uu tel aveu est significatif de la part de cet auteur qui ne cache pas l'approbation entière qu'il donne pour sa part à la théorie de la guerre juste et de la violence nécessaire.

[95]) GREENSLADE étudie cette soumission de l'Eglise à l'Etat légitimée par l'espoir d'en tirer de grands avantages ultérieurs dans son premier chapitre, intitulé «The christian Emperor». D'après lui cette période initiale de cesaropapisme fut suivie d'une période de relative indépendance réciproque, puis, dès l'époque de saint Ambroise, d'une période où ce fut l'Eglise à son tour qui règna sur l'Etat au lieu d'être dominée par lui. Mais le renversement n'est qu'apparent. Car le fait précisément que l'Eglise ait recherché pouvoir et puissance temporels prouve qu'elle avait laissé complètement infecter sa propre théologie par la pensée profane. Si l'Eglise a pu dominer extérieurement sur l'Etat c'est que l'Etat s'était d'abord installé dans son âme.

[96]) Nulle part cette tromperie de l'Eglise qui croirait servir son Maître en règnant sur des sphères «spirituelles» et en renonçant à proclamer la volonté de Celui-ci dans et pour le monde n'est mieux dénoncée que dans Roland DE PURY, *La Maison de Dieu,* Neuchâtel 1946 (Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante 14), p. 32 et 33.

[97]) *La persécution du Christianisme dans l'Empire romain,* Paris 1956, p. 77.

[98]) *Les Empereurs romains et le Christianisme,* Paris 1931 p. 29. Celui-ci ne craint pas le paradoxe puisqu'il oppose aux chrétiens «exaltés, qui, le cas échéant, refusaient le service militaire» les «chrétiens pacifiques» qui, eux, acceptaient le service militaire!

[99]) On ne peut s'empêcher ici de se souvenir des paroles sévères de Matth. 16.26 ou de Luc 14.34.

[100]) *Vita Malchi* (C. C. MIEROW, *Classical Essays presented to J. A. Kleist,* Saint-Louis 1946 p. 31, ou, à défaut, M. P. L., XXIII, col. 55 B.

Š. M. PAVLINEC

Geschichte und Eschatologie

Zur Themawahl der Gifford Lectures vom J. 1955[1]) führte Bultmann nicht nur die Aktualität der Frage nach dem Wesen und Sinn der Geschichte, die vom heutigen Menschen so stark empfundene Geschichtlichkeit, in der »er sich als an den Gang der Geschichte ausgeliefert weiss« (1), die dringend gewordene »Frage, ob unsere persönliche Existenz noch einen wirklichen Sinn hat« (4). Auch der Aspekt des Eschatologischen ist hier wesentlich und tritt nicht von Aussen hinzu, weil »die Frage nach dem Sinn der Geschichte zum erstenmal gestellt und beantwortet wurde aus einer Überzeugung heraus, die das Ende der Geschichte zu kennen meinte, nämlich auf Grund des jüdisch-christlichen Geschichtsverständnisses, das durch die Eschatologie bestimmt war« (135).

I.

Die antike Geschichtsschreibung begreift die Geschichte weder als Bereich der menschlichen Verantwortung für die Zukunft noch als einen Prozess, in dem man durch seine Handlungen und Erfahrungen sein eigentliches Sein gewinnt (19). Das Gesetz der Ordnung in allem Wechsel ist der Geist, logos, der auch das Wesen des Menschen ist (6), so dass dieser »vom Schicksal unabhängig ist«; er lebt »im Zeitlosen... völlig ungeschichtlich« (105s). Die Eschatologie hat hier keinen Platz; sie ist rationalisiert und historisiert worden (25ss). Das AT sieht den Sinn der Geschichte in der Führung oder Erziehung Gottes, in dessen Gehorsam der Mensch sein eigentliches Sein verwirklichen kann (7). Damit wird aber die Erreichung des Zieles der Geschichte vom Gehorsam des Menschen abhängig gemacht (23). In der Apolyptik »trägt der Einzelne nur die Verantwortung für sich selbst«, das Ende hängt von ihm nicht ab (35), überhaupt wird die Geschichte von der Eschatologie aus interpretiert (30). Im Urchristentum ist vollends »die Geschichte von der Eschatologie verschlungen worden. Die urchristliche Gemeinde... gehört schon nicht mehr zu dieser Welt, sondern zu dem kommenden geschichtslosen Äon, der im Anbrechen ist« (42). Das Ausbleiben der Parusie führte aber zu einem neuen Verständnis der Eschatologie (46). Bei Paulus wird sie von der Anthropologie her interpretiert und an die Stelle der Geschichte tritt »die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins, das heisst die Geschichte, die jeder Mensch erfährt oder erfahren kann und in der er erst sein Wesen gewinnt« (49). »Das Verständnis der Eschatologie als gegenwärtigen Geschehens hat radikaler als Paulus Johannes durchgeführt dadurch, dass er auf die apokalyptische Zukunftseschatologie, die Paulus noch festhält, verzichtete« (53). Für beide ist die jetzige Zeit »eine Zwischenzeit zwischen dem Kommen... Christi und der Vollendung«, und zwar nicht nur chronologisch, sondern auch sachlich, »nämlich als das dialektische Sein des 'Nicht mehr' und 'Noch nicht'« (56). Nachher »aber wird mehr und mehr die Zwischenzeit nur im chronologischen Sinn verstanden« (57). Dabei wird »die Enttäuschung über das Ausbleiben der Parusie« durch den Sakramentalismus

überwunden: »In den Sakramenten ist Christus gegenwärtig« (61); die Eschatologie ist neutralisiert (62).

Die nachfolgende Geschichtsbetrachtung glaubt den ganzen Geschichtsverlauf als eine Einheit unter der Vorsehung sehen zu können, wobei es nur der Säkularisierung des Vorsehungsgedankens bedarf, um die christliche Geschichtsteleologie mit ihrer Eschatologie zu säkularisieren (68), was in der Aufklärung völlig geschah (75ss). Schliesslich wird »das Naturgesetz des Fortschrittes an die Stelle der göttlichen Vorsehung« gesetzt (81). Aber der Optimismus kann den Tatsachen nicht standhalten, »die Stimmen der Skepsis wurden bald laut« (85), man hört auf die Geschichte als eine Einheit aufzufassen und verzweifelt »daran, einen Sin der Geschichte zu entdecken« (89).

Weil das AT »das Wesen des Menschen in seinem Willen« sieht (107), ist der Wandel in der Anschauung von der Geschichte, der mit dem Auftreten der Eschatologie in der Apokalyptik stattfindet und den B. als einen entscheidenden ansieht (30), doch begreiflich. So ist im AT wie bei Paulus die eigentliche Sünde: »sich nicht der Zukünftigkeit Gottes auszusetzen, sondern über die Zukunft verfügen zu wollen.« »Es ist letztlich die Angst vor der Zukunft, die Angst vor Gott, der immer der kommende Gott ist« (110). Der Idealismus hat zwar den Willen des Menschen »als für sein Wesen entscheidend erkannt«; aber die Geschichtlichkeit des Menschen ist nicht rein erfasst, er »ist nicht gesehen als von seiner Vergangenheit qualifiziert und von seiner Zukunft gefordert und in Frage gestellt« (115). Im älteren Realismus gibt es dagegen das eigentliche menschliche Selbst nicht und »der Mensch, der er selbst sein will im Gewinn echter Existenz, (ist) in völlige Ratlosigkeit, ja in Verzweiflung geworfen« (121), was auch im neuesten Realismus, der dies Selbst wieder entdeckt zu haben scheint, nicht überwunden ist. Dem entspricht der historische Relativismus und »das Ende ist, wie es scheint, Nihilismus«, womit aber auch die Frage entsteht: »Kann es eine Rettung vom Nihilismus geben?« (11).

Es ist das Verdienst von J. Burckhardt, wenigstens das Trügerische des Fortschrittsoptimismus eingesehen und den Blick auf das einzige Konstante in der Geschichte, auf den Menschen gerichtet zu haben (cf 85s). Dagegen nur zersetzend wirkt der nachfolgende Historismus und Naturalismus, von G. B. Vico und J. G. Herder vorbereitet und bei O. Spengler gipfelnd (cf 89ss). Auf derselben Linie steht zwar auch A. Toynbee, der aber die naturalistische Auffassung modifiziert: »Den Menschen wird ein gewisses Mass an Verantwortlichkeit und Freiheit zugeschrieben« (99). Seine »hohe Einschätzung der Religion« (165) bringt ihn in die Nähe der modernen Geschichtsphilosophen, die, wie schon J. Burckhardt, die Frage nach dem Sinn der Geschichte gestellt haben »als die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Geschichte«, nämlich nach dem Menschen (164s) und die Antwort ermöglicht oder auch gegeben haben. Von diesen sucht W. Dilthey die Seele als »das Letzte, zu dem nach langer Entwicklung der Geschichtsschreibung wir gelangt sind«; er transponiert aber die Eschatologie ins Ästhetische (141) und lässt die Frage nach der Wahrheit verschwinden (142; die Kritik Collingwoods). B. Croce überwindet den Historismus und Relativismus gerade durch ihre Radikalisierung (143), indem er die geschichtliche Wahrheit »in der Erkenntnis des Einzelnen« findet, »in dem von Mal zu Mal das All gegenwärtig ist« (144; zit. aus Croce). Er kennt keine Eschatologie, sondern identifiziert sie mit der Geschichte: »In jeder Epoche und in jedem menschlichen Wesen ist ja die Menschheit stets eine ganze« (146). Aber seine Bestimmung der Vernunft als des eigentlichen Wesens des Menschen ist unzulänglich (148). Dieses besser zu fassen versucht offenbar K. Jaspers durch das

Einnehmen des Standpunktes ausserhalb der Geschichte in der Transzendenz; er will auch den Historismus überwinden mit der Betonung der Verantwortlichkeit des Menschen für die Zukunft, ohne aber eine befriedigende Lösung zu erreichen (154). »Das Beste, was über das Problem der Geschichte gesagt worden ist«, findet B. bei R. G. Collingwood (155). »Der historische Prozess ist selbst ein Denkprozess« (157), »historische Erkenntnis (ist) zugleich Selbsterkenntnis ... eine Arbeit aktiven und also kritischen Denkens«, nicht ausserhalb, sondern inerhalb der Geschichte (156), »historische Erkentnis beruht auf dem existentiellen Verhältnis zur Geschichte« (158). Auch hier gibt es keine Eschatologie, »die Geschichtswissenschaft muss enden mit der Gegenwart« (159). »Der Mensch ist wesenhaft Geist, ... der nur insofern Geist ist, als er im historischen Prozess lebendig ist und zugleich sich selbst als in dieser Weise lebendig weiss ... Wollen und Denken (sind) eine Einheit« (160), der Gedanke ist ein Akt, »wohl ein Akt der Entscheidung« (161).

Collingwood nur konsequent weiterführend fügt B. mit Berufung auf Heidegger (171) hinzu, die Geschichtlichkeit bedeute die Verantwortung gegenüber der Zukunft, das Leben in Verantwortung. Er vervollständigt ihn aber auch, zur Deutung seiner eigenen Position übergehend, in Übereinstimmung mit F. Gogarten: »Menschliches Leben vollzieht sich nicht nur in Handlungen, sondern auch in Widerfahrnissen, die dem Menschen begegnen, in dem, was ihm zustösst« (162s); das Erleiden ist »auch in gewissem Sinne ein Handeln«[2]) und das Widerfahrnis einbegreift auch die Vergangenheit (167). Erst so kann das ganze Leben von der Geschichtsschreibung als die Geschichte menschlichen Wollens erfasst werden, und also als »ein stets in die Zukunft gerichtetes Leben« (ib). »Dies immer Zukünftigsein ist die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins oder genauer seine Zeitlichkeit, in der seine Geschichtlichkeit gründet«, und weil er »seine Eigentlichkeit ... verfehlen oder gewinnen« kann, ist er immer ein Geforderter, »sein Wollen (ist) zugleich ein Sollen« (168). »Die Konkretisierung der Forderung ist jeweils durch die Situation der Gegenwart bestimmt« (169). Die Entscheidung geschieht aber noch in einer anderen als der zeitlichen, geschichtlichen Dimension des Ich, nämlich der der Personalität, dem in den immer neuen Entscheidungen gleichen Subjekt, das das Ich als ein stets wachsendes und werdendes ist (174s). Entsprechend muss die Gsschichte nicht nur als die Problemgeschichte, sondern auch als die der Weltanschauungen als Ausdruck des Selbstverständnisses aufgefasst werden (176). »Aber wenn alle Weltanschauugen und Religionen in menschlichen Möglichkeiten des Selbstverständnisses gründen«, so sind sie dadurch nicht alle gleich legitimiert (177). Das Kriterium ist, inwiefern sie die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins zum Ausdruck bringen, was radikal im christlichen Glauben geschehen ist (178). Dieser sieht, dass der Mensch in seinen geschichtlichen Entscheidungen nicht frei ist, sondern durch seine Vergangenheit, also durch seinen eigenen Willen determiniert ist, und »dass sein eigentliches Selbst ihm immer nur als Geschenk von der Zukunft entgegengebracht werden kann« (179). Das Geschenk der Freiheit ist ihm verkündigt auf Grund »der Offenbarung der Gnade Gottes in Jesus Christus«, der als das eschatologische Ereignis verkündigt wird, »als die Tat Gottes, in der er der alten Welt ihr Ende gesetzt hat« (180). So ist »der Glaubende der Welt entnommen« und bleibt zugleich in der Welt, »innerhalb seiner Geschichtlichkeit« (181). »Der Sinn der Geschichte liegt je in der Gegenwart, und wenn die Gegenwart im christlichen Glauben als die eschatologische Gegenwart begriffen wird, ist der Sinn der Geschichte verwirklicht« (184).

II.

Es ist schon äusserlich auffallend, dass »dem Eigentümlichen des christlichen Glaubens«, also dem, was wohl die Antwort auf die Frage nach der »true existence« geben soll, nur der kurze Schlussabschnitt von 6 Seiten gewidmet ist, während den weit grössten Teil des Buches die sehr gründliche, interessante und vorzüglich orientierende Darstellung der Geschichtsauffassungen seit der vorchristlichen Zeit bis zur Gegenwart bildet, wobei natürlich die Bibel und das Christentum reichlich zu Worte kommen, aber eben als ein — noch so wichtiger — Teil des breiten und langen Stromes des geistigen Lebens der Menschheit. So erscheint die biblische Botschaft als eine, nicht auszuschaltende und nicht zu vermissende, Möglichkeit des Selbstverständnisses, die zwar säkularisiert werden kann, die aber auch so wirksam ist. Es wird also in der Darstellung B.s zuerst einfach die Problematik des Geschichtsverständnisses vorgeführt, in der der Christ solidarisch mit jedem anderen Denkenden auf der Suche nach der richtigen Erfassung des Problems ist. Es handelt sich also um einen Spezialfall des allgemeinen hermeneutischen Grundsatzes, der Theologe suche »diejenige philosophische Arbeit, die sich bemüht, das mit der menschlichen Existenz gegebene Existenzverständnis in angemessener Begrifflichkeit zu entwickeln« (Kerygma u. Mythos II. 192). Erst auf der so gewonnenen Grundlage kann die Theologie das Kerygma ausrichten in der Hoffnung, verstanden zu werden. Es wird so die formale Analyse benutzt, ohne dass dadurch die Botschaft materiell beeinflusst wäre.

Die gesamte Position B.s unter dem Gesichtspunkt, ob es möglich war eine rein formal-ontologische Existenzanalyse aus Heideggers Philosophie herauszusondern und in dieser Beschränkung zu benutzen, untersucht G. W. Ittel.[3]) Er macht auf den Einfluss des NT, Augustins, Luthers, Herrmanns auf H. aufmerksam (92s) und auf den auch darin sich äussernden ontisch-ontologischen Zusammenhang zwischen dem Existieren des Menschen und der existentialen Analytik des Daseins (107). Bei den meisten Begriffen, die Ittel systematisch vergleicht, scheint uns das Ergebnis zu sein, dass B. über H. hinausgeht oder zu ihm in Gegensatz gerät, sobald er das nt Kerygma zur Sprache bringt[4]). Ittel nennt zuletzt zwei Punkte, in denen nach ihm B. unter dem Einfluss der Philosophie H.s in Gegensatz zum NT gerät. Erstens ist dies die ausschliessliche Beschäftigung mit der menschlichen Existenz, wogegen die Theologie im Sinne des NT »zumindest die beiden selbständigen Themen Gott und Mensch« behandeln muss (105). B. freilich ist der Meinung, in den »Aussagen über die menschliche Existenz« sachgemäss eben von Gott zu reden. Mit dem Hinweis auf den von B. abgelehnten Versuch Bornkamms (und Schummanns), das Seufzen der Kreatur R 8 »zu einem Bekenntnis unseres Glaubens und unserer Hoffnung werden zu lassen«, behauptet Ittel, es handle sich tatsächlich um eine Verkürzung der Botschaft (106). Eben in diesem Beispiel scheint aber eine mythologische Vorstellung vorzuliegen, die eigentlich von menschlicher Existenz redet. Dass die Welt vergänglich ist und dass sie zum ewigen Leben nicht berufen ist, kann nicht umgangen werden.[5]) Zweitens sei B. ungebührlich der Existenzphilosophie verpflichtet, wenn er glaubt, ihre Analyse des menschlichen Daseins aufnehmen zu dürfen, weil sie den Unterschied Gott-Mensch ausserhalb ihrer Blickrichtung lässt. »Infolge des ontisch-ontologischen Zusammenhangs« sei »weit mehr mitentschieden, z. B. auch ohne Gott zu existieren« (107). Nach B. ist aber jener Zusammenhang lediglich ein solcher der Interessiertheit, der Frage, der Bewegtheit, in welcher die Antwort nicht von vornherein enthalten oder bestimmt ist. Die von Ittel angeführte Mitteilung Heideggers (92) zeigt doch, dass seiner

Existenzanalyse die Entscheidung, mit Gott zu existieren, nicht widerspricht. Neben dem Zusammenhang gibt es einen Unterschied des Ontologischen vom Ontischen, dank dem es möglich ist, »vom NT her starke Anregungen empfangen zu haben«, oder auch »dass die Philosophie von sich aus schon das sieht, das das NT sagt« (108), und doch eine entgegengesetzte existentielle Entscheidung zu treffen. Ittels Artikel weist aber nach — und will anscheinend nichts anderes erweisen, — dass hier eine offene Frage fortbesteht, die auch B. als solche empfindet: »Es scheint mir die Frage zu sein, ob der Satz des Existentialismus, dass in der Verzweiflung ... der Mensch zu sich selbst kommt, indem er jetzt sein Sein selbständig auf sich nimmt, als Gipfel der menschlichen Hybris oder als der Ausdruck der Demut und radikalen Offenheit verstanden werden muss ... Denn hier ist der Punkt der Entscheidung ... (wo) das Ohr den Ruf der absoluten Autorität ... vernehmen kann. Es ist die Frage, ob der Mensch diesen Ruf vernimmt« (Glauben u. Verstehen II. 290s).

B.s Ansicht und das Resultat dieses Buches ist es, dass das tiefste und wichtigste, was die Geschichtsphilosophie zu sagen hat, die Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Daseins ist. So werden Croce und Collingwood am höchsten gestellt, weil für sie »jedes Jetzt ein eschatologisches Jetzt ist ... und Geschichte und Eschatologie identisch sind« (161), weil sie die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins radikal verstehen (160). Hier liegt auch das Kriterium der Echtheit jeder Weltanschauung und Religion, der Legitimität des menschlichen Selbstverständnisses (177s). Nun ist »ein radikales Verständnis der Geschichtlichkeit im christlichen Glauben — vorbereitet im AT — aufgebrochen« (178). Sie ist aber »nicht eine selbstverständliche natürliche Eigenschaft ... sondern die Möglichkeit, die ergriffen und verwirklicht werden muss« (162). Auch hier gilt also: »Die Frage ist nicht die, ob die Natur des Menschen ohne das NT entdeckt werden könne. Denn faktisch ist sie freilich nicht ohne das NT entdeckt worden ... Aber damit ist nur ein geistesgeschichtlicher Zusammenhang bezeichnet« (Ker. u. M. I. 35). Ob aber durch die Erkenntnis der Geschichtlichkeit auch der Weg zur Verwirklichung freigelegt wird, darauf antwortet die Philosophie unterschiedlich von der Theologie. Die Verkündigung der geschehenen und den Menschen verwandelnden Tat Gottes steht ganz einzeln da — der letzte Abschnitt des Buches enthält damit das Allerwichtigste. Allerdings ist auch der geistesgeschichtliche Beitrag wesentlich, was in der Verfolgung des Einflusses des christlichen Verständnisses auf das Geschichtsdenken und in der Notwendigkeit der ständigen Auseinandersetzung mit jenem zum Vorschein kommt. Ja es bestätigt sich die Behauptung, »dass der ausserchristliche Mensch gar nicht zu einer Antwort kommen könnte, wenn er in der Klarheit des Fragens, im Ernst des Fragens durchhielte« (Gl. u. V. II. 86).

Offenbar derselbe — bewährte und fruchtbare — hermeneutische Grundsatz, die richtige Begrifflichkeit zu suchen, wodurch nicht nur das Ausrichten des Kerygmas ermöglicht, sondern auch das profane Verständnis voll ernst genommen werden soll, liegt auch hinter der Unterscheidung zwischen der Entscheidung, in der ich mich in der Verantwortung vor der Zukunft für einzelne Taten entscheide, und der des Glaubens, in der ich mich angesichts der Verkündigung für ein neues Verständnis meiner Selbst entscheide. Natürlich handelt es sich hier nicht um »Innerlichkeit«, denn ich entscheide mich damit »zugleich für ein neues Verständnis all meines verantwortlichen Tuns«; der Glaubende existiert »als gleichsam Entweltlichter«, aber seine Freiheit von der Welt und von sich selbst »realisiert sich stets in der Freiheit der geschichtlichen Entscheidung«; und zwar werden »alle meine Entscheidungen, all mein verantwort-

liches Tun von der Liebe getragen« (181s). Zu dieser Auffassung bringt — wohl mit Recht — J. B. Souček eine andere Äusserung B.s in Beziehung,[6]) wonach zwischen dem Wort Gottes und dem politischen Urteil streng unterschieden werden soll: nur die Verkündigung des ersten liege der Kirche ob, für das zweite solle man aber verantwortlich seine Vernunft benutzen. So soll die Kirche den Krieg verurteilen, nicht aber die Wege bestimmen, wie er je vermieden werden kann (214). Nach Souček kann und darf man aber nicht diese zwei Gebiete so reinlich voneinander trennen (216), sondern höchstens zwei Momente in einer und derselben untrennbaren Tat unterscheiden (219). Allerdings besteht hier in der Hauptsache Übereinstimmung, nämlich dass man wegen der politischen Einstellung keine Glaubenstrennung konstituieren darf (cf Souček 214). Auch verunmöglicht die von B. geforderte Einsamkeit der Glaubensentscheidung den Dienst des gegenseitigen Zeugnisses nicht, denn durch meine Entscheidung bezeuge ich, wie die Verantwortung verwirklicht werden soll.[7]) Der Unterschied zwischen B. und den nach Souček von ihm gemeinten Kreisen kann vielleicht darin bestehen, was K. Barth einst als unterschiedliche Beurteilung des je erreichten Stadiums des »politischen Experiments«, bzw. der »religiösen Heilsanstalt« bezeichnet hat.[8]) Dass die Kirche auch ein konkretes Wort zu sagen haben kann, zeigt B.s Nennung des Krieges.[9]) Selbstverständlich können mehrere weitere Konkreta je nach der Situation genannt werden. Die Grenze zwischen »Programm« und »Aufruf und Anleitung« ist wirklich fliessend.

III.

Das betreffende hermeneutische Prinzip kann besonders an B.s Auffassung der Eschatologie und der Zukunft geprüft werden. Einerseits wird das dem profanen Menschen zugängliche Verständnis der Geschichtlichkeit auf dem Höhepunkt zum Verständnis des menschlichen Seins »als Leben in Verantwortung gegenüber der Zukunft und darum als Leben in Entscheidung« (162) geführt, andererseits wird das gläubige Stehen vor Gott durch denselben Ausdruck verständlich gemacht: »Glaube heisst, sich frei der Zukunft öffnen« (Ker. u. Mythos I. 29, 84, 124s). Es gilt also: »Grundsätzlich bietet die Zukunft dem Menschen stets das Geschenk der Freiheit an« (Gesch. u. Esch. 181), »sein eigentliches Sein ihm immer nur als Geschenk von der Zukunft entgegengebracht werden kann« (179). Das spezifisch Christliche kommt erst in der Erkenntnis zutage: »faktisch ist der Mensch nicht offen für die Zukunft, faktisch ist er nicht frei in der Entscheidung« (Gl. u. Verst. II. 74). »Jeder Augenblick hat die Möglichkeit, ein eschatologischer Augenblick zu sein, und im christlichen Glauben ist diese Möglichkeit verwirklicht« (Gesch. u. Esch. 183).

Die endzeitliche Eschatologie wird also von B. gar nicht in Anspruch genommen. Muss sie nicht vermisst werden? Allerdings zeigt B. überzeugend die Entwicklung von der jüdischen Apokalyptik über Paulus und Johannes zur erneuten Rückkehr zur chronologischen Auffassung und dann zur Historisierung und Naturalisierung der Eschatologie im Urchristentum auf (c. 3, 4). Wir werden also zur Wahl genötigt. Dabei ist es nebensächlich, dass B. die Sätze der traditionellen Eschatologie im Joh. Ev., z. B. 5, 28s, für »eine sekundäre Korrektur der kirchlichen Redaktion« hält (54, 59), was freilich nicht zu beweisen ist. Natürlich gab es Glaubende, für die sich die Gegenwarts- und die Zukunftseschatologie vertrugen und es ist nicht entscheidend, ob es erst der Redaktor oder schon der Evangelist war. Zur Preisgabe der traditionellen Eschatologie führt uns nicht nur das Ausbleiben der Parusie, sondern vor allem das innere Gewicht und der

ganzheitliche Geltungsanspruch einer Auffassung gegenüber der anderen. Wenn die Gegenwartseschatologie gilt, dann würde die zweite als eine Lehre, eine Aufklärung über das selbständige Thema der Zukunft dastehen. Aber solche Belehrung gehört zum Glauben nicht und entspricht nicht seinem Wesen. Gleich wie in der Christologie und der Theologie ist alles Wissen im Hören des Wortes des Gesetzes und der Gnade enthalten, darin hat der Glaube schon alles empfangen und empfängt es immer von neuem, und alles, was darüber hinausgeht, mag und soll der Vertiefung des Verständnisses dienen, nicht der Bereicherung des Wissens. Der christliche Glaube gibt keinen Aufschluss über das Geheimnis der Zukunft. Einerseits zeigt aber B., dass dadurch kein Verlust für das Geschichtsverständnis entsteht, denn das eigentliche Subjekt der Geschichte ist der Mensch und die Frage nach dem Sinn und dem Wesen der Geschichte kann nur als die Frage nach dem Menschen beantwortet werden. Andererseits — und auch dies, wie das erste, kommt zutage am Aufweis des Misslingens anderer Deutungsversuche gleichzeitig mit dem Heranziehen des biblischen Geschichts- und Menschenverständnisses, das sich als gültiger und dauernder Masstab herausstellt, nicht im voraus als solcher gewusst, dann aber umso mehr als solcher bewährt — ist gerade das, was der christliche Glaube bringt und was auch die Intention der apokalyptischen Eschatologie ist, als sein Wesentliches im Erfassen der Geschichtlichkeit des Daseins voll zur Geltung gebracht. Es ist somit der Zusammenhang und das gegenseitige Angewiesensein von Geschichte und Eschatologie — jetzt in der Fassung: Mensch und Glaube — in einer Wesensnotwendigkeit erreicht, wie es anders vergeblich versucht worden ist.

Mit dieser Auffassung hängt die weitere Behauptung B.s zusammen, wir können vom Ziel und Sinn der Geschichte gar nicht reden. Allerdings wird die wichtige Möglichkeit, den »Sinn einzelner historischen Phänomene und einzelner historischen Epochen« zu bestimmen, festgehalten (135). Das bedeutet aber doch, dass wir die Vergangenheit einigermassen übersehen und bewerten und daraus einige Schlüsse für die Zukunft ziehen können. Beschränkt ist auch die Tragweite der Feststellung, »zu jedem historischen Phänomen gehört seine Zukunft . ., in der es erst als das erscheint, was es wirklich ist . . ., endgültig wird es sich . . . erst dann zeigen, wenn die Geschichte ihr Ende erreicht hat« (135). In der Tat hat sich die Bedeutung vieler Phänomene schon in der Vergangenheit erschöpft, sie können schon jetzt für abgeschlossen und abgetan erklärt werden, und je mehr jede neue Gegenwart von ihnen zeitlich entfernt sein wird, umso unmöglicher wird es sein einen Verknüpfungsfaden zu ziehen. Wenigstens missverständlich lautet, »dass alles . . . sich als das, was es wirklich ist, erst in der Zukunft offenbart als nichtig oder als gewichtig« (168). Es darf nicht so gemeint sein, als ob der Geschichtsverlauf eine Richterinstanz wäre; ein Phänomen kann gerade in dem, was es wirklich ist und sein will, von der Nachkommenschaft missverstanden, totgeschwiegen, abgelehnt werden. Es wird voll begriffen, nur wenn es an einer Norm gemessen wird, die uns die Geschichte nicht liefert, die auch dadurch nicht ersetzt werden könnte, wenn wir einen Standpunkt am Ende der Geschichte beziehen könnten, unter welcher Norm umgekehrt jedes Phänomen unmittelbar steht. Das Phänomen freilich nicht isoliert betrachtet, als zerfiele die Geschichte in eine Reihe unzusammenhängender Ereignisse, sondern als eine Tat, die im Wissen um Möglichkeiten und Gesetzmässigkeiten des Geschichtsverlaufs in Verantwortung für ihre Einwirkung verübt worden ist. Schon diese Besinnung über den Charakter einzelner historischen Phänomene führt dazu, anstatt nach dem Sinn der Geschichte nach dem Sinn des Lebens des einzelnen Menschen zu fragen — des Einzelnen, weil er und nicht ein Volk oder eine

Gruppe oder die ganze Menschheit gefordert wird und gehorsam sein kann (cf 171). Wegen dieser unmittelbaren Beziehung des einzelnen Phänomens zur Norm bleibt unsere Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte, d. h. des Lebens, dieselbe wie bei den ersten Christen, die »meinten, das Ende von Welt und Geschichte zu kennen« (135).

Die Zukunft an sich hat nichts, was sie von den anderen Stadien der Zeit auszeichnete. An sich ist sie gleich der Vergangenheit, nur dass sie noch nicht gekommen und verflossen ist: der Mensch weiss, dass er nachher auf sie ebenso zurückschauen wird wie auf die Vergangenheit, die einmal auch erst zukünftig war. Man kann sich ihr gegenüber nicht verantwortlich wissen, es sei denn, dass er sich in seinem ganzen Leben verantwortlich, gefordert weiss. Die Zukunft ist wichtig und schwerwiegend nur darum, weil wir gefordert sind. So muss neben ihr immer die Vergangenheit genannt oder gedacht werden,[10]) weil es sich einfach um unser Leben handelt, das ein gefordertes ist.

Daraus fliesst aber, dass man dabei unmöglich stehen bleiben kann, was B. selbst feststellt, wenn er am Anfang des Buches zur Erkenntnis, man finde seine »true existence«, nur wenn man »erkennt, dass es Freiheit nur als Verantwortlichkeit gibt,« hinzufügt: »Aber es bliebe die Frage: *Wem* verantwortlich? *Wo* das Gesetz entdecken, das Freiheit gibt?« (12). Diese Frage wird ausdrücklich nicht wieder aufgenommen, faktisch ist sie aber am Ende dahin beantwortet, dass »die Freiheit nur als Gabe empfangen«, »dass sein eigentliches Selbst ihm immer nur als Geschenk von der Zukunft entgegengebracht werden kann«, was in der Gnade Gottes Tatsache geworden ist (179s). Man sieht: immer noch gehört der Begriff der Zukunft, wie er hier benutzt wird, zur formalen Analyse des Menschseins. Es ist aber ein sozusagen präparierter Begriff. Er ist neutral, aber er kann es nicht bleiben, sondern strebt nach materieller Bestimmung. Darin äussert sich, dass die Ontologie entisch verwurzelt ist (Gl. u. V. I. 312) und dass sich der Mensch *faktisch* immer schon entschieden hat für seine Vergangenheit (II. 74). Es ist Ontologie, wenn B. sagt: »Der Mensch, der ohne Selbsterkenntnis und ohne Verantwortungsbewusstsein lebt, ist sozusagen in viel geringerem Grade ein geschichtliches Wesen« (Gesch. u. Esch. 162); und doch wird der Mensch eben damit zur Frage nach der wirklichen Selbsterkenntnis und der Verantwortung vor der wirklichen Autorität geführt.[11]) Es wird aber der Begriff der Zukunft von B. auch in der Beschreibung des christlichen Seins beibehalten, um die Bedeutung des eschatologischen Moments auch für unser Verständnis des Glaubens zu betonen, samt dem Moment des Lebens aus dem Unverfügbaren und des Vertrauens an Gott gegenüber der unbekannten Zukunft wie den Rätseln der Welt und des Schicksals, alles im ständigen Bewusstsein der Geschichtlichkeit auch des gläubigen Seins.[12]) Der Begriff der Zukunft muss also inhaltlich gefüllt werden. Umgekehrt kann aber dieser Inhalt nichts anderes als Gott meinen, auch wenn dieser nicht genannt wird: »Im Sinne des biblischen Menschenverständnisses ist die Verantwortung für die Vergangenheit das Sichschuldig-Wissen, die Verantwortung für die Zukunft die offene Bereitschaft für das, was die unverfügbare Zukunft an Gabe und Forderung bringt« (Gesch. u. Esch. 122). Die Eschatologie, die sich im Begriff des Glaubens als des Offenseins für die Zukunft so stark auswirkt, ist also auf das Gegenwartsgeschehen reduziert, hier im Gefordertsein des geschichtlichen Daseins voll zur Geltung gebracht und ihr Sinn ist vollständig erschöpft. »Der letzte Sinn der eschatologischen Botschaft (ist), dass der Mensch *jetzt* in der Entscheidung stehe, dass immer sein Jetzt letzte Stunde für ihn sei« (Jesus 121, cf 50). Gott begegnen wir nur im Jetzt der Entscheidung und von Gott wissen wir nur als vom in diesem Jetzt uns

Begegnenden. Gottes Unverfügbarkeit und Zukünftigkeit gehören zusammen (cf Gesch. u. Esch. 115). Die Zukünftigkeit ist nur die Art, in welcher uns Gottes Souveränität begegnet.

Wenn Gott der souveräne Wille ist und wenn überhaupt das Menschsein als ein gefordertes verstanden wird,[13]) dann entsteht auch die weitere Frage: Was ist gefordert? B. behandelt sie als eine selbständige nicht, denn sie ist mit der Freiheit von sich selbst und mit der Offenheit für die Zukunft beantwortet, die ihrerseits wiederum mit dem Glauben an Gott identisch ist. Wer also an Gott glaubt, weiss damit schon, was von ihm gefordert wird, nämlich der volle Gehorsam der je neu aus der Situation der Entscheidung erwachsenden Forderung (51s, Jesus 82ss, 88ss). Aber natürlich gibt es da auch bestimmte unveränderliche Konstanten, unabhängig von der immer neuen Situation, und es kann sein, dass sich das christliche Tun als solches konkret ganz entschieden auszeichnet. Das Gebot der Liebe hat auch einen Inhalt, so dass ich in Grundzügen weiss, was von mir gefordert sein wird, bevor vor mir irgendeine Situation entsteht. Hier kann m. E. eine Parallele zu B.s Begriff der Personalität, des persönlichen Ich, das zwar keine »geheimnisvolle Substanz jenseits des geschichtlichen Lebens« ist, das aber doch in den »immer neuen Entscheidungen das gleiche« ist (Gesch. u. Esch. 174) aufgestellt werden. So vollzieht sich das christliche Selbstverständnis nur in geschichtlichen Begegnungen, aber sein Charakter, seine Richtung und wesentliche Züge bleiben dieselben. Ja auch Gott, dem wir nicht als einem übergeschichtlichen Wesen an sich begegnen, ist doch derselbe ewige Gott. Die Voraussetzung des Glaubens ist die Existenz Gottes. Das Wissen um den Unterschied des Guten und des Bösen, darum, dass etwas unter allen Umständen gut ist (G 5, 19ss. 22), ist ein Hinweis auf die Wichtigkeit der Wahrheitsfrage, und der Glaube an die Existenz Gottes gibt die Gewissheit, dass Gott auch über die Geschichte herrscht, auch wenn uns dies nur in der Verheissung wirklich ist, dass uns nichts von der Liebe Gottes scheiden mag und dass uns alle Dinge zum Besten dienen (R 8, 28. 38s).

B. will aber verhüten, dass Gott als eine objektive, zeitlose Idee aufgefasst wird, als »Gegenstand des Denkens, der Spekulation ... metaphysische Wesenheit« (Jesus 139, cf Gl. u. V. II. 138), und sein Wort als »ein Satz, dessen Wahrheit, wenn sie als allgemeine Wahrheit eingesehen wird, schon realisiert wäre«. »Es muss ... je mir zugesprochen werden«, was durch die Verkündigung geschieht, die »Anrede, Zuspruch der je mir geltenden Gnade Gottes ist« (Gesch. u. Esch. 180). Aber dieses »je mir« kann auch anders ausgedrückt werden, ja es kann als blosse Bezeichnung für einen bestimmten Tatbestand verstanden werden. Zuerst für die Weise des Erkennens Gottes: »Nicht in allgemeinen Wahrheiten redet Jesus von Gott, sondern nur so, dass er davon spricht, wie Gott für den Menschen ist, wie er am Menschen handelt ... Er redet von Gott, indem er vom Menschen redet ...« (Jesus 139s). Man kennt Gottes Anspruch nicht, »wenn man ein allgemeines Wissen darüber hat, dass es so etwas wie einen Anspruch Gottes auf den Menschen gibt, sondern wenn man diesen Anspruch *hört*« (ib 180). Dies könnte offenbar einfach als Ernstnehmen, Annehmen des Anspruchs ausgedrückt werden (cf weiter: »dieser Anspruch ist kein Spiel, sondern Ernst«), denn um ihn kann man gar nicht, auch nicht allgemein wissen, wenn man ihn nicht auch für sich gelten lässt. Sodann bedeutet das »je mir« Gottes Andersartigkeit, Unverfügbarkeit, Herrschaft, »sein ständiges Vorausssein«, das »den Menschen aller dauernden Gestalt entreisst« (Gl. u. V. II. 138). Das »je mir« kann aber nur unter der Voraussetzung gelten, dass dieser Gott wirklich existiert — und umgekehrt, wenn er existiert, dann gilt seine Forderung

— und, wenn ich mich ihr glaubend unterstelle, auch das Geschenk der Gnade — auch mir. Wenn B. sagt, dem Kreuze (und dem ganzen Heilsgeschehen) sei es nur so anzusehen, dass es das eschatologische Ereignis ist, »weil es als solches verkündigt wird« (Ker. u. M. I. 50), dann kann nicht bloss das kontingente Faktum der Verkündigung gemeint sein, obwohl auch und »gerade das Zufällige gehört zu seiner Offenbarung« (Gl. u. V. II. 99). Auch darin, dass Gottes Gnade in Jesus Christus ein Ereignis geworden ist, dass die Tat Gottes im historischen Jesus von Nazareth wirklich geschehen ist, in dem »dass« des »das Wort ward Fleisch«, ist nicht alles enthalten, obwohl es der Sinn des Christusgeschehens ist, »dass da, wo der Mensch nicht handeln kann, Gott für ihn handelt, für ihn gehandelt hat«, während anders »Gottes Liebe ein Wunschbild, eine Idee ist, solange Gott seine Liebe nicht offenbart hat« (Ker. u. M. I. 42s). Wie an die verkündigte Wirklichkeit Gottes so an die verkündigte Tatsächlichkeit des Christusgeschehens muss ich eben erst glauben. Beides gleicherweise kann keinem Menschen andemonstriert werden (cf Gl. u. V. II. 99). Wenn ich zum *Glauben* an »die allgemeine Wahrheit« komme, dann ist es dasselbe wie das Hören des je mir geltenden Zuspruchs. Dieser Wahrheit, wie des »je mir«, kann ich nur existentiell, im Akte des Glaubens inne werden.

Was dann die Legitimationsfrage anbetrifft, so hat B. recht: »Gottes Offenbarung untersteht nicht menschlichen Kriterien« (ib). »Der Glaube ist Tat und nur im Vollzuge seiner selbst sicher. Ihn sich nachträglich zum Problem machen, heisst seine Geschichtlichkeit verkennen, heisst den Glauben statt in der Tat im Vorhandenen suchen« (I. 113). Das Wort kann »nur von jenseits unserer Einsicht ausgesprochen werden« (107). Weil aber der Glaube ein verstehender ist, so kann nachher darüber doch reflektiert werden, nicht im Sinne der Betrachtung von aussen, sondern des Begreifens und der inhaltlichen Explikation. Das geschieht offenbar auch bei B. So wenn er den Gottesgedanken des natürlichen Menschen in der christlichen Offenbarung verwirklicht findet, und zwar so, dass hier die in jenem enthaltenen Gedanken der Allmacht, der Heiligkeit und der Ewigkeit radikal ernst genommen werden (II. 95s). Ebenso wenn er die Haltung des »als ob nicht« als charakteristisch für die christliche Existenz erklärt (98); denn diese Haltung ist zwar eine nicht vorauszusehende Folge des Glaubens, sie überzeugt aber den, der sie eingenommen hat, als das richtige Verhältnis zur Welt. Das gilt von anderen Sätzen des NT, die zwar nicht allgemeine Wahrheiten ausdrükken, die aber, wenn sie als Wort Gottes angenommen werden, uns durch ihr inneres Gewicht überzeugen, so dass wir wissen: wo Gott spricht, redet er *diese* Wahrheiten; aber auch umgekehrt: wo diese Wahrheiten im vollen Ernst ausgesprochen werden, da redet Gott.[14]) Der Glaube an das mich befreiende Geschenk der Gnade, an die in Jesus Christus, in seinem Kreuz und seiner Auferstehung als eschatologischem Ereignis geschehene Tat Gottes, die im Glauben jeweils Wirklichkeit wird, ist der Glaube an die mich angehende, je mir geltende Wirklichkeit Gottes und es ist der Glaube an die Wahrheit der Lehre Jesu wie der apostolischen Botschaft.

Weil diese Wahrheit eine allgemeine Geltung beansprucht, obwohl sie nur als je mir geltend erkannt werden kann, kann die Geschichtstheologie ins Gespräch mit der Geschichtsphilosophie treten, ohne dass zuerst die Stellung zur Verkündigung der geschehenen Tat Gottes geklärt werden müsste. So kann z. B. H. Butterfield[15]) mit der Behauptung auftreten, »I think that the general course of history is so shaped that a Christian is in the right relation with it« und »I see nothing which is likely to touch the present situation of the world except Christianity«, das nicht nur ein Bekenntnis ist, ein Appel an Christus zu glauben,

sondern eine Erkenntnis, die allgemein einleuchtend und gültig sein will, auch wenn sie ohne den Glauben nicht zustande gekommen wäre und ohne ihn auch nicht lebendig wirken kann. So kann B. die, die zur Freiheit zurückfinden möchten, zum Entlarven des Wahnes führen, »nur das für wirklich zu halten, was dem rationalen, mit den Methoden der matematisch-physikalischen Wissenschaft arbeitenden Erkennen verfügbar ist«, und (mit einem Wort von F. Werfel) die Erkenntnis fordern: »diese Welt ist nicht die Welt allein« (Gl. u. V. II, 289). In letzten Konsequenzen bedeutet diese Erkenntnis den Glauben, aber sie kann zuerst allgemein vorgetragen werden. Auch der letzte Abschnitt von »Geschichte u. Eschatologie«, obwohl die christliche Existenz beschreibend, kann von den Ungläubigen verstanden werden und sie ansprechen: »Der Prozess der Geschichte hat einen neuen Sinn gewonnen, solange der Druck und die Konflikte wirksam sind, unter denen der Christ seine Seele zu läutern hat und unter denen allein er seine wirkliche Bestimmung erfüllen kann. Die Geschichte und die Welt ändern sich nicht, aber die Haltung des Menschen der Welt gegenüber ändert sich« (E. Frank, zit. 182). Man soll sein Leben nicht für sinnlos halten, weil man in der Geschichte keinen Sinn sehen kann, sondern man muss in seine »eigene persönliche Geschichte blicken«. »Der Sinn der Geschichte liegt je in der Gegenwart, und wenn die Gegenwart vom christlichen Glauben als die eschatologische Geschichte begriffen wird, ist der Sinn der Geschichte verwirklicht« (184).

Was nun diesen Schlussabschnitt betrifft, so wiegt es wenig, dass B. gelegentlich den Ausdruck E. Franks von der Läuterung der Seele benutzt und vom Christusereignis, das wieder und wieder in der Seele des Christen stattfindet (182). Um den neuen, inneren Menschen geht es, ums reine Herz, um die »true existence«, um das ewige Leben, um das Reich Gottes, denn das Heil der Seele verwirklicht sich nur im Eintritt ins Gottesreich, das allein die eigentliche Existenz gibt, was aber im Gehorsam, im Willen, in der Tat geschieht (cf Jesus 46). Die Gesinnung kann von der Tat nicht getrennt werden (87). Auf diese Weise wird aber die Welt unaufhörlich geändert und darauf kann als auf die Frucht des Glaubens hingewiesen werden, obwohl dieser Glaube selbst »sich nie in einem Werk objektiviert, das in seiner Christlichkeit ausweisbar ist« (Gl. u. V. II. 138). So wie die von den einzelnen Entscheidungen verschiedene Entscheidung des Glaubens (Gesch. u. Esch. 181) »erst wieder frei macht, Gottes Gabe und Forderung jeweils jetzt zu vernehmen« (Gl. u. V. II. 75), so kann das Wirken des Glaubens in der Welt nicht als Beweis des Glaubens konstatiert werden, dass aber der Glaube nicht ohne Wirken geblieben ist, kann getrost behauptet werden: »It is impossible to measure the vast difference that ordinary Christian piety has made to the last two thousand years of European history; but we shall have some inkling of that difference if the world continues in its present drift towards paganism. Here is a fact which blots out and supersedes everything that can be said against the churches in European history« (Butterfield 131s).

■

[1]) R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 1958, S VIII u. 188.
[2]) 166; Collingwood sagt aber dasselbe, cf seine Autobiography 1939, ed. 1944 S. 86.
[3]) Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns, Kerygma und Dogma 1956, 90ss.

[4]) Auch wenn B.s Begriff des eschatologischen Heilsgeschehens und der kommenden Gottesherrschaft in grösster Nähe zu H.s Zeitlichkeit und Tod in Beschreibung der Situation des Menschen steht (102s), so gibt es hier doch einen inhaltlichen Unterschied, den wir für entscheidend halten müssen.

[5]) Charakteristischerweise führt der Versuch um eine nähere Ausführung von R 8, 19ss, den A. Rich. Die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben, 1957, 21 unternimmt, zu nichts anderem als wieder zum ausschliesslich menschlichen Bereich der Arbeit, der Wirtschaft, des Staates usw.

[6]) J. B. Souček, Politisierung der Theologie? Communio viatorum 1958, 210ss, zum Artikel B.s in The Christian Century 1958, Nr. 35.

[7]) Cf B., Glauben u. Verstehen II. 289: »Es ist grundsätztlich unmöglich, hier ein Programm zu entwerfen und anzugeben, durch welche praktischen Mittel die Menschen unserer Zeit zu einem echten Verständnis der Freiheit geführt werden könnten ... Aber dazu kann man wenigstens aufrufen und anleiten.«

[8]) Die Kirche und die politische Frage von heute, 1939, c. 4.

[9]) Auch z. B. »homo homini res sacra«, l. c. A. 7, S. 284 s.

[10]) Was B. tatsächlich meistens tut. Cf auch die Betonung von K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte 1949, 148: »Nur durch die Verantwortung für das Gegenwärtige können wir verantwortlich für die Zukunft werden.«

[11]) So dass fast das Gleiche schon anders von Jasper ausgedrückt werden kann: »Es ist unmöglich, dass dem Menschen die Transzendenz verloren geht, ohne dass er aufhört, Mensch zu sein« (l. c. 212).

[12]) So reisst das paradoxe Ausdruckspaar »der Gott der Gegenwart und der Zukunft« von anderer Seite her denselben Tatbestand um wie »der nahe und der ferne Gott«: im Hören des Wortes im Jetzt bereite ich mich für die Zukunft und daran entscheidet sich, ob mir der ferne Gott zugleich der nahe sein wird (Jesus 1926, 113, 139, 180, 193).

[13]) Cf Jaspers, l. c. 52: »Sein eigenes Wesen erfährt (der Mensch) als ein Sollen.«

[14]) Ich glaube, es ist dasselbe, was B. sagt im Satze: »Der Glaube ... ist Entscheidung; d. h. im Hören *habe* ich mich immer schon entschieden, *wie* ich höre« (I. 108).

[15]) Christianity and History 1949, 1950[4] S. 130.

STANISLAV SEGERT

Palästina im Spiegel der neuen Darstellungen der biblischen Geographie

Wie im Vorwort zu Grollenbergs »Bildatlas zur Bibel« Professor Hempel treffend bemerkt hat, ist die Vorstellungsfähigkeit des modernen Lesers gegenüber der der früheren Generationen verschrumpft, deshalb bedarf er mehr anschaulicher Hilfsmittel, die ihm diesen Verlust auszugleichen vermögen. Während zu Comenius' Zeiten das Interesse für bildliche Darstellung der Sachen noch geweckt werden musste, fühlt sich der heutige Leser selbst gezwungen, sich das anschauliche Material zu beschaffen. Der grosse Absatz auch der — in Ausstattung und Preis — anspruchsvolleren Publikationen, der neue Auflagen erfordert, bezeugt dieses Interesse auch für den Bereich der Bibel.

Die vorliegende Übersicht sucht diese Neuveröffentlichungen, soweit sie dem Referenten zur Verfügung standen, nach ihren Gattungen vorzustellen: Zuerst die biblischen Geographien, in denen das Schwergewicht in der Darstellung der geographischen Verhältnisse liegt, dann die Bibelatlanten, bei denen in einigen Fällen der Nachdruck auf die Karten durch die Betonung des erläuternden Textes und der Bildbegleitung — nicht zum Nachteil des Benutzers — vom üblichen Sinn des Titels »Atlas« abweicht, und endlich die Darstellungen, denen es um Veranschaulichung des Bibeltextes geht, ohne sich auf das Geographische streng zu beschränken.

Denis Baly, The Geography of the Bible. A Study in Historical Geography. New York, Harper & Brothers, 1957. 15×23 cm. XVI + 303 pp., 1 map. Price $ 4.95.

Dieses Buch ist von einem Geographen geschrieben, der in Palästina selbst fünfzehn Jahre wirkte. Sein Buch verbindet die Vorzüge einer fachmännischen geographischen Behandlung mit einer klaren und verständlichen Darstellung und eigene weite und tiefe Kenntnis des Landes mit reichlicher Heranziehung der biblischen Angaben.

Der Verfasser konzentriert sich auf die biblische Zeit, er wendet seine Aufmerksamkeit auch den die säkulare Geschichte transzendierenden Faktoren zu. Obwohl er durch die Unruhen in Palästina zweimal vieles von seinem gesammelten Material verloren hatte, hat er sein Buch mit nicht weniger als 97 eigenen ausgezeichneten Photographien und 48 anschaulichen Karten und Diagrammen ausgestattet (vgl. S. XI—XIV).

Der erste Hauptteil (S. 3—121) befasst sich mit dem Land im allgemeinen, während der zweite (S. 123—266) die einzelnen Landschaften schildert. Die Anmerkungen (S. 269—271) und besonders die Bibliographie (S. 273—282) zeigen die neben den eigenen Beobachtungen herangezogenen Quellen. Ein die geologischen Fachtermine erklärendes Glossar (S. 267–268) und die Indices der Bibelstellen (S. 283—289) und der Namen und Sachen (S. 291—303) sind recht willkommene Beigaben.

Der vorläufige Blick (S. 3—13) zeigt die Lage Palästinas als Schwerpunkt der Verkehrswege und als Verbindung, inmitten des fruchtbaren Halbmondes. Dem geologischen Aufbau sind zwei Kapitel gewidmet (S. 14—40), die mit einer geologischen Karte und mehreren Diagrammen veranschaulicht werden. Baly erklärt hier sowohl die bedeutenden Schichten als auch die grossen Faltungen, die zusammen mit den Wirkungen der Erosion dem Lande ihr jetziges Gesicht verliehen haben. Bei der Behandlung des Regenfalls (S. 41—66) wird besonders der Verteilung der Niederschläge innerhalb des Jahres und der Wirkungen der Höhe und Lage der Landschaften auf die Menge der Niederschläge Aufmerksamkeit gewidmet. Die meteorologischen Angaben sind durch treffliche und interessante Beobachtungen des Verfassers belebt und von bemerkenswerten Photographien begleitet. Dasselbe gilt in noch grösserem Ausmass vom weiteren Kapitel (S. 67—82), das drei besondere Probleme betrachtet: Den Sirocco (arabisch *šarqije*), einen schwer ertragbaren Ostwind, zweitens die Frage der progressiven Austrocknung des Landes, die sehr besonnen beantwortet wird — keine grossen Veränderungen des Klimas fanden statt, aber wegen der Lage des Landes an der Grenze der Wüste haben auch kleine Veränderungen nachhaltig gewirkt — und endlich den Einfluss des Klimas auf den Menschen.

Die Flora und Fauna hat sich von der biblischen Zeit nicht unerheblich verändert, die Vegetationsgebiete werden aber von der Verteilung der Niederschläge bestimmt. Die Vernichtung der Wälder hat das natürliche Gleichgewicht verletzt und die Destruktion des Bodens verursacht (S. 83—96). Die Hauptprodukte der palästinischen Landwirtschaft sind immer Getreide, Wein und Oliven, die zahlreichsten Tiere die Schafe und Ziegen (S. 97—108).

Der wichtigste Verkehrsweg führte von Damaskus über Megiddo nach Gaza, er wurde durch ein Netz minder wichtiger Wege ergänzt. Die Lage der Städte war besonders durch diesen Faktor bestimmt. Es sind aber bemerkenswerte Unterschiede in der Besiedlungsart zwischen den einzelnen Landschaften zu beobachten (S. 109—121).

Die Schilderung der einzelnen Landschaften beginnt mit ihrer Aufzählung (S. 125—127); sie sind durch natürliche Gegebenheiten fest unterschieden und umgrenzt. Die einzelnen Landschaften werden auf übersichtlichen Karten dargestellt.

Das Meeresufer (S. 128—137) zerfällt in die Ebene von Ašer im Norden, das Ufergebiet von Dor, und die Saron-Ebene im Süden. Das ehemalige Land der Philister (S. 138—147) wurde durch die Ebene und durch das früher bewaldete und dicht besiedelte niedrige Hügelland — Schefela — gebildet. In dem »reichen Tal« (S. 148—154) unterschiedet Baly geographisch gewiss richtig, aber terminologisch künstlich die alluviale Ebene von Esdraelon, die in der Form eines Triangels sich nördlich zwischen dem Karmelgebirge und den Galiläischen Hügeln ausbreitet und das engere Tal von Jezreel, das von hier zum Jordan führt; doch diese beiden Bezeichnungen gehen auf verschiedene Formen des Namens einer und derselben Stadt an der Grenze zwischen diesen beiden Gebieten zurück.

Das Hügelland von Judäa (S. 155—169) hat einen anderen Charakter als das alte Gebiet der Joseph-Stämme, das geographisch in das Hügelland von Ephraim und das niedrigere Gebiet von Manasse — Umgebung von Samarien — sich unterscheidet. Das Karmelgebirge bildet eine geographisch selbständige, immer sehr einsame Landschaft (S. 170—183).

Auch die beiden Teile des Galiläa (S. 184—192), das niedrigere im Süden und das höhere im Norden sind voneinander verschieden.

Der grosse Jordangraben (S. 193—216) läuft vom Bassin des Chule-Sees über den See Genezareth in den unbewohnbaren langen Ghor und bis zum Toten Meer, seine Fortsetzung bis zum Roten Meer ist die Araba.

Das bewohnte Ostjordanland (S. 217—251) zerfällt in mehr durch die Unterschiede ihrer Art als durch natürliche Grenzen sich abhebende Landschaften: Basan, das Land des Bauers, Gilead, das Land des Bergbewohners, Moab und Ammon, das Land des Hirten, und endlich Edom, das Land des Geschäftsmannes.

An Palästina grenzen die Wüsten und Steppen, im Süden das östliche Plateau Transjordaniens, südlich davon das Wadi Hasma, und im Süden des Cisjordaniens die Wüste Zin oder Negeb (S. 252—266).

Das attraktiv geschriebene Buch von Baly gibt dem Leser einen sehr lebendigen Einblick in den Schauplatz der biblischen Geschichte. Bei jeder Gelegenheit hat der Verfasser auf die betreffende biblische Stelle aufmerksam gemacht. Manche dem Bibelleser gewöhnten Missverständnisse werden berichtigt, so z. B. über die frühen und späten Regen, die als zwei getrennte Regenperioden erscheinen könnten, aber tatsächlich den Anfang und das Ende der Regenperiode bezeichnen; ihre Bedeutung liegt nicht in der Menge der Niederschläge, sondern in der für die Ladwirtschaft bedeutenden Zeit dieser Regen (S. 52). Die geographischen Besonderheiten des Landes und seiner Teile werden zur Erklärung der Geschichte in recht ansprechender Weise herangezogen. Die alten Angaben werden durch die eigenen Erfahrungen des Verfassers dem jetzigen Leser genähert, vervollständigt und interessant gemacht.

Die Photographien sind sehr gut ausgewählt und meist auch gut reproduziert. Man findet unter ihnen nicht die in jedem zuständigen Buch abgedruckten bekannten Ansichten, dagegen manche ganz ungewöhnte Landschaftenaufnahmen lassen das Land abseits der bekanntesten Plätze und der am meisten frequentierten Wege erkennen; besonders dem Ostjordanland wird grössere Aufmerksamkeit gewidmet.

Die zahlreichen Diagramme der geologischen und klimatologischen Erscheinungen sind recht instruktiv, die Karten der einzelnen Landschaften jedoch etwas weniger. An den inneren Leinbanddecken sind Ansichten auf Palästina der alt- und neutestametlichen Zeit gegeben, die aber durch ihre Perspektive etwas unnatürlich wirken, vielleicht würde hier eine gewöhnliche Karte bessere Dienste leisten. Einige Namen auf den Karten decken sich in ihrer Schreibweise nicht mit denen im Text.

Die Bibliographie beschränkt sich meist auf die neueste Literatur in englischer Sprache. Die Einführung der Zeitschriftenartikel ist für weiteres Studium sehr willkommen, doch zu diesem Zwecke könnten auch die älteren grundlegenden Werke genannt werden. So sind die Arbeiten von Alois Musil und Albrecht Alt nicht angeführt.

Ungeachtet dieser kleinen Bemerkungen kann man das Buch von Baly als einen recht willkommenen Beitrag zur geographischen Literatur über den Bereich der Bibel bezeichnen. Es verbindet die Vorteile der geographischen Beschreibung, der historischen Betrachtung und der Schilderung des Forschungsreisenden. Sowohl der Inhalt als auch die übersichtliche Anlage empfehlen das Buch zum fleissigen Lesen und Nachschlagen.

M. du Buit, Géographie de la Terre Sainte. Paris, Les Editions du Cerf 1958. 14×19 cm. 237 pp.-18 cartes (28×38 cm).

Zur »Bible de Jérusalem«, die meist von den Mitgliedern der »École biblique et archéologique de Jérusalem« unter der Leitung ihres Direktors R. de Vaux vorbereitet wurde, wird eine Reihe von Hilfsbüchern herausgegeben, die dem bessern Verständnis der Bibel dienen sollen. Neben dem ersten Band der »Institutions de l'Ancien Testament« von R. de Vaux ist bisher auch die Geographie des Heiligen Landes von Professor du Buit erschienen. Sie hat zwei Bände, der erste bietet den Text, während im zweiten 18 freie Karten in einem Schutzumschlag enthalten sind.

In der Einleitung macht Professor du Buit auf die verschiedene Rolle der Geo-

graphie bei der Erklärung des Neuen und des Alten Testaments aufmerksam und begründet den Plan seines Buches (S. 7—9), eine nützliche kurze Biographie, die nicht nur die Atlanten und Bearbeitungen, sondern auch einzelne Landkarten berücksichtigt, ist beigegeben, sowie ein kurzes Verzeichnis der arabischen geographischen Namen (S. 10—13).

Der erste Teil befasst sich mit der physikalischen Geographie (S. 17—84). Nach einer kurzen Präambel über die Mannigfaltigkeit Palästinas werden das Relief, das hydrographische Netz und die natürlichen Grenzen behandelt (S. 19—26), immer mit Rücksicht auf die grösseren Zusammenhänge. Bei der Behandlung der Klimatologie (S. 27—32) vergleicht der Verfasser sehr instruktiv die Mengen der Regenfälle mit denen in Europa. In der Mineralogie wird die Reihenfolge der geologischen Epochen verfolgt und auch die Erzlager werden berücksichtigt (S. 33—40).

Die Zonen der Vegetation sind von der Menge der Regenfälle abhängig; du Buit behandelt gleich mit diesen Grundlagen auch die natürliche Vegetation und die landwirtschaftlichen Systeme. Die mediterrane Zone kann zum Wein- und Olivenbau verwendet werden, während die Steppe zum Getreidebau verwendet werden kann. Die Wüste in Palästina ist nicht ganz von der Vegetation verlassen. Eine kurze Übersicht der Fauna beendet dieses Kapitel (S. 41—48).

Auch die Demographie folgt der Verteilung der erwähnten Zonen (S. 49—58), wobei das gesunde Klima und die Voraussetzungen für das Gleichgewicht der Ernährung betont werden. Die älteste landwirtschaftliche Kultur ist eben in der Steppe, dank der Möglichkeit des Getreidebaus, entstanden; sie führte zur Konzentration der Bewohner, zur Entstehung der politischen und kulturellen Organisation, aber auch zur Entstehung der Ungleichheit, der Unterdrückung und des religiösen Konservativismus. Dagegen gewährt das Gebirge Möglichkeit der individuellen Entwicklung. Die Wüste prägt den Nomaden die Grundsätze ihres Lebens sehr fest ein, so dass sie auch nach ihrem Sesshafwerden verbleiben.

Dann werden die einzelnen Landschaften Palästinas geschildert (S. 59—84), von den Grenzen von Galiläa im Libanon über das Niedere Galiläa, das Zentralgebirge, die Ebene am See, den Negeb und die Araba zu Transjordanien. Du Buit macht dabei auf die Voraussetzungen der Landschaft für ihre historische Entwicklung aufmerksam.

Den grösseren Teil des Buches nimmt aber die historische Geographie ein (S. 85—178). Kurz und klar werden zuerst die Quellen und Methoden zur Identifikation der im Altertum belegten Lokalitäten dargelegt (S. 87—91). Grosse Aufmerksamkeit wird den Verkehrsverbindungen gewidmet (S. 93—121), die auch auf den beigegebenen Karten übersichtlich dargestellt sind. Die geographischen Voraussetzungen wurden sehr gut von den römischen Landstrassen ausgenützt, deren Verlauf eigentlich das Grundnetz der Wege bildet. Du Buit verfolgt die Aufenthaltsorte und Reisen der Patriarchen. Die wichtigsten Wege werden dann nach den einzelnen Landschaften behandelt, wobei ihre Rolle in der Geschichte hervorgehoben wird.

Die Völkerschaften Palästinas (S. 123—146) sind mit Rücksicht auf die Veränderungen innerhalb der Geschichte dargestellt, zuerst die Stämme Israels (S. 124—136). Dabei wird auch die anscheinend der Zentralorganisation vorausgehende Institution der Asylstätte behandelt. Von den Fremdvölkern sind die Kanaanäer, die Philister, die Phoiniker, die Aramäer, die Ammoniten, die Moabiten, die Edomiten und die Araber berücksichtigt. Du Buit macht aufmerksam, dass diese in der älteren Zeit von den Aramäern und von den Hebräern nicht klar zu unterscheiden sind (S. 137—146).

Die innere Organisation und die Grenzen des vereinigten Königtums Davids und Salomos werden mit den Erwägungen über die theoretische Grenze des verheissenen Landes verbunden. Die geographischen Verhältnisse der getrennten Königtümer von Israel und Juda folgen ihrer historischen Entwicklung (S. 147—166).

Im letzten Kapitel über Judäa unter den Grossreichen (S. 167—178) wird die steigende Rolle der Diaspora betont, deren Mitglieder auch später ins Mutterland zurückkehrten, auch nach Galiläa und Hauran. Während die Lage unter der persischen, makedonischen und römischen Herrschaft kurz skizziert wird, erfährt die bewegte Geschichte der hasmonäischen Zeit keine besondere Behandlung. Die Schilderung der geographischen Verhältnisse in der römischen Zeit ist bereits auf das Neue Testament abgezielt, dessen geographischer Rahmen dann nur sehr kurz (S. 176—178) behandelt wird. Du Buit macht mit Recht darauf aufmerksam, dass das neutestamentliche Jerusalem nicht etwa in der Art der heutigen Altstadt vorgestellt werden soll, sondern dass es eine damals moderne und sehr lebendige Stadt war. Die Zeit der Evangelien war noch nicht durch die zum Jüdischen Krieg führenden sozialen und — durch Religion begründeten — nationalen Gegensätze gekennzeichnet.

Der onomastische Index bildet sowohl seinem Umfang (52 Seiten im Kleindruck, S. 179—231) als auch seiner Anlage und seinem Inhalt nach einen wichtigen Bestandteil dieser biblischen Geographie. Unter einzelnen Stichwörtern sind die Angaben aus dem Text zusammengefasst und noch andere hinzugefügt. Die biblischen und anderen Quellenangaben, die Lage, die Geschichte und die Identifikation sind kurz angegeben. Eusebius' Onomastikon ist ständig herangezogen. Die Gebiete ausserhalb Palästinas sind nur teilweise berücksichtigt, die Reisen des Apostels Paulus sind nicht besonders aufgenommen. Die Stichwörter sind nach der französischen Bezeichnung angegeben, z. B. Ville du Sel (S. 229), Bas-Pays (S. 186); die Anführung der hebräischen Formen an ihrer Stelle im Index könnte das Auffinden dem nichtfranzösischen Leser erleichtern.

Die im besonderen Schutzumschlag beigegebenen gefalteten 18 Karten haben das Format 28×38 cm. Sie geben schematisch die Lage Palästinas (1), die einzelnen Gebiete (2—4), das Verkehrsnetz (5—8), die Besiedlung (9—13) und die historische Entwicklung (14—17), sowie die Hauptstädte (18) dar, und zwar in einer übersichtlichen Schematisierung, die die relevanten geographischen Formen klar hervortreten lässt.

Die Geographie Palästinas von Professor du Buit ist ein sehr praktisches und klar geschriebenes Hilfsmittel, das sich besonders als Einleitung fürs Studium der historischen Landeskunde Palästinas vorzüglich eignet.

L. H. Grollenberg, Bildatlas zur Bibel. Deutsche Ausgabe von Hermann Eising. Vorwort von Johannes Hempel. Zweite Aufgabe. Gütersloh, Carl Bertelsmann, 1958. 27×36 cm. 161 Seiten. Preis DM 38.—.

Nachdem die holländische, französische und zwei englische — eine in England und eine in den Vereinigten Staaten — Fassungen dieses sowohl wissenschaftlich als auch ästhetisch sehr hohen Anforderungen entsprechenden Werkes, das dabei klar und verständlich gehalten ist, erschienen sind, bezeugt die Notwendigkeit der zweiten deutschen Auflage nur ein Jahr nach der ersten das andauernde Interesse an diesem Buch. Der Verfasser wirkt an der katholischen Universität in Nijmegen in Holland, doch sein Buch hat er zum grossen Teil während seines Aufenthaltes in der französischen »École Biblique« in Jerusalem vorbereitet. Dass aber sein Werk über die Grenzen der eigenen Konfession hinaus anerkannt ist, bezeugt das Vorwort vom Professor der evangelisch-theologischen Fakultät in Göttingen Johannes Hempel, während die deutsche Bearbeitung der Ordinarius fürs Alte Testament an der katholischen Fakultät in Münster besorgte.

In seinem Vorwort (S. 5) betont Hempel neben der Rolle der Archäologie für die bessere Kenntnis des Heiligen Landes auch die jetzige Lage der Bibelleser, die

sich nicht so plastisch das Wort vorstellen können wie die vorigen Generationen. Die gute Auswahl der Bilder, die die Realität des Landes darstellen, soll ihnen dabei helfen. Ebenfalls in der Einführung Eisings (S. 6) wird die Auswahl durch Beziehung zur Bibel und Verständlichkeit gutgeheissen und die Rolle der wissenschaftlicher Arbeit betont.

Die Inhaltsseite (S. 7) gibt auch eine ganz kurze Übersicht der biblischen Geschichte. Die Schreibweise (vgl. S. 8, vgl. auch S. 141) richtet sich nach dem Hebräischen, auch der Buchstabe š wird benützt. Damit wird die im deutschen Sprachgebiet bestehende Schwierigkeit überbrückt, nämlich die verschiedenen Schreibweisen in der Lutherbibel und in den katholischen auf der Vulgata gegründeten Bibelausgaben.

Der kartographische Teil besteht aus 35 farbigen Karten, die 18 ganze Seiten im grossen Format ausfüllen, daneben sind die grossen Karten der Bibelländer und der Reisen des Apostels Paulus praktisch an den Vorsatzblättern angebracht; einige kleine Pläne sind auch im Text. Von 130 Seiten der eigentlichen Darstellung (S. 9—139) nimmt der Text etwa 35 Seiten ein, während die ihn begleitenden Photographien (die schematischen Zeichnungen und Pläne sind nicht zahlreich) verschiedenen Formats, von kleinen bis zu ganzseitigen, insgesamt fast 80 Seiten ausmachen. In den Karten ist eine Neuerung angebracht, die aber, wie der Verfasser trefflich erinnert, bereits auf der Mosaikkarte von Madeba vor anderthalb Tausend Jahren angewandt wurde: die wichtigsten Erklärungen über einzelne Landschaften, Ortschaften und Handlungsorte sind in die Karte selbst an die betreffende Stelle mit roten Buchstaben gedruckt. Dieses Verfahren könnte zwar vom kartographischen Standpunkt aus als Schönheitsfehler angesehen werden, doch das grosse Format, die sehr präzise und plastische Ausführung der Karten und die geschickte Anordnung der Beischriften ermöglichen dem Benützer eine bequeme Orientierung. Das Relief ist durch die Verwendung von Isohypsen und die farbige Bezeichnung der Höhenzonen recht anschaulich hervorgehoben. Die mehr diskrete Bezeichnung der Grenzen und Routen deutet ihre Unsicherheit an.

Obwohl der Text nur etwa ein Viertel der eigentlichen Darstellung einnimmt, ermöglicht der kleinere Druck in zwei Spalten die ganze biblische Geschichte mit Rücksicht auf den jetzigen Stand sowohl der archäologischen als auch der literarischen Forschung zu behandeln. Professor Grollenberg ist es gelungen, auch die schwierigen wissenschaftlichen Probleme dem Leser begreiflich zu machen.

Obwohl die Karten und der Text sehr sorfältig und plastisch bearbeitet sind, liegt dennoch das Schwergewicht dieses Werkes nicht nur der Quantität, sondern auch der Qualität nach in den Abbildungen, deren Anzahl vier Hundert übersteigt. Sie sind nicht nur thematisch sehr gut ausgewählt, sondern ausnahmslos auch graphisch sehr gut durchgeführt, zum grössten Teil nach Photographien, — darunter auch mehrere vom Verfasser selbst —, während die Anzahl der aus den Büchern übernommenen Abbildungen verhältnismässig klein ist. Man kann darin neben den Landschaftsaufnahmen auf der Oberfläche und aus der Luft die ausgegrabenen Plätze und Gegenstände sehen, sowohl aus Palästina als auch aus der Umwelt.

Der einleitende Abschnitt »Voraussetzungen« (S. 5, bzw. 9—27, Abb. 1—77) gibt neben der Belehrung über den geographischen Raum, über die Technik der Bodenforschung und über die wichtigsten Grabungen in Palästina auch Auskunft über die Art der biblischen Geschichtsschreibung. Hier wird der Dynamismus und die Konkretheit des israelitischen Denkens betont. Für die Methode der Lokalisation der alten Orte ist die Übersichtskarte der Umgebung von Hebron (vgl. S. 105) sehr instruktiv. Die schönen Abbildungen der Kreuzritterburgen dürften auch den Liebhaber der Romantik zufriedenstellen.

Die Vorzeit Israels (S. 28—43, Abb. 78—129) beginnt mit den wandernden Aramäern und verfolgt die Reisen Abrahams und der Väter bis ins Land des Ramses. Der religiöse Ertrag der genealogischen und ätiologischen Überlieferungen wird eindrucksvoll herausgearbeitet, die Probleme der Chronologie und der Beziehung der literarischen Kritik zur archäologischen Forschung klar angedeutet. Der Aufenthalt Josephs in Ägypten wird ins Zeitalter des Hyksos gelegt.

Unter dem Titel »Israels Jugend« wird Auszug aus Ägypten, Bund und Gesetzgebung und Landnahme in Kanaan geschildert (S. 44—63, Abb. 130—180). Die Route des Auszugs führt nach Grollenberg über die Bitteren Seen nördlich vom Golfe von Suez zum Berge Sinai, der mit dem traditionellen Gebel Musa gleichgesetzt wird. Anlässlich des Übergangs des Jordans wird auch der Bericht über seine vorübergehende Austrockung um das J. 1260 mitgeteilt. Die Ortslisten des Buches Josue (Kap. 13—21) werden in übersichtlichen Tabellen dargeboten.

Die Darstellung des selbständigen Reiches (S. 64—82, Abb. 187—230) verfolgt die Entwicklung vom Stammesbund zum Königreich, von seinem Höhepunkt unter David und Salomo bis zu den schweren Folgen der Reichsteilung.

Die weitere Geschichte bis zum babylonischen Exil wird unter dem Titel »Ungehorsam und Strafe« dargestellt (S. 83—97, Abb. 231—260). Die assyrischen und babylonischen Invasionen sind durch Abbildungen aus Mesopotamien veranschaulicht; auch das neueste Material ist herangezogen, wie das im J. 1952 veröffentlichte Senacherib-Prisma (Abb. 248) anstatt des bekannten Taylor-Prismas, aber für die erste Einnahme Jerusalems durch Nabuchodonosor ist noch immer auf das J. 598 datiert (Karte 20), während nach der neuen durch Wiseman herausgegebenen babylonischen Chronik das richtige Datum 597 ist. Auch das Gewissen Israels, die Propheten, sind in diesem Abschnitt behandelt.

Der weitere Abschnitt »Heimkehr und Hoffnung« (S. 98—120, Abb. 261—345) behandelt nicht nur den Ausgang der alttestamentlichen Zeit, die Heimkehr aus dem Exil und die Erneuerung Jerusalems, sondern auch das zwischentestamentliche Zeitalter: die Kultur des Hellenismus, die Makkabäer und die Macht Roms in Palästina.

Die neutestamentliche Zeit — »Ende und Erfüllung« — ist im einzigen Kapitel »Die Fülle der Zeiten« behandelt (S. 121—139, Abb. 346—408). Auch die neuen Funde von Qumran sind berücksichtigt.

Das sehr ausführliche Register der Orte und Personen (S. 141—159) bietet reiche zusätzliche Belehrung. Die Formen der Lutherbibel und der Vulgata werden durch Kreuzverweise auf die hebräischen Namen verwiesen. Der Bildnachweis (S. 161) beendet das Buch.

Mancher der Leser könnte der Darstellung eine zu grosse Zuversicht zur alten und neueren Überlieferung vorwerfen, doch jeder muss ihre in die Tiefe gehende Konfrontierung mit den wissenschaftlichen Ergebnissen und Theorien anerkennen. Das sehr günstige Urteil über die Qualität der Karten und besonders der Abbildungen wird wohl einmütig sein, nur wird der Leser mit dem Verfasser bereuen (vgl. S. 124, Abb. 353), dass die Bilder nicht in Farben durchgeführt werden konnten; vielleicht wird eine der nächsten Ausgaben dieses ausgezeichneten Bildatlasses zu den bisherigen Vorteilen noch dieses hinzufügen.

Anton Jirku, Die Welt der Bibel. Fünf Jahrtausende in Palästina-Syrien. (= Grosse Kulturen der Frühzeit, Band VI.) Zweite Auflage. 19×26 cm. S. 257, 1 Karte. Stuttgart, Gustav Kilpper 1958. Preis DM 24,50.

Auch die von Professor H. Th. Bossert herausgegebene Bücherreihe hat einen Band dem Gebiet von Palästina und Syrien gewidmet. Der Nachdruck ist aber nicht,

wie der Titel erwarten lässt, auf das Land, sondern eher auf die Erzeugnisse der Menschen in diesem Gebiet gelegt. Zum grossen Teil ist hier dasselbe Material behandelt, wie in dem früheren Buche von Jirku »Ausgrabungen in Palästina und Syrien« (vgl. ArOr. 25, 1957, S. 502—505). Während aber dort die Ergebnisse der archäologischen Arbeit und ihre Verwertung für Kulturgeschichte mit wissenschaftlichem Apparat kurz vorgelegt wurde, ist hier die Darstellung ganz allgemeinverständlich gehalten. Die genannte Publikation musste auf kleinem Raum eine grosse Menge von Abbildungen zusammenpressen, das vorliegende Buch bringt ihre 168 Abbildungen auf nicht weniger als 112 Tafeln grossen Formats (S. 129—240). Nur wenige von ihnen sind speziell der Landschaft gewidmet, doch auf einigen weiteren bildet die Landschaft den Hintergrund der bei den Ausgrabungen klargelegten Gebäude. Die überwiegende Mehrzahl der Abbildungen stellen die Kunstschöpfungen aus Palästina und Syrien dar, besonders viele aus Ugarit und Mari, die aus der spätneolitischen und der Bronzezeit stammen. Die Anfänge des I. Jahrtausends vor Chr. sind verhältnismässig schwächer vertreten.

Die Erläuterungen und Quellennachweise zu den Bildern (S. 241—252) bringen die nötigen Auskünfte, eine Zeittafel (S. 253) und eine schematische Karte am Ende des Buches ermöglichen die zeitliche und örtliche Orientierung. Die Literaturhinweise (S. 254—255) bringen nur eine den besonderen Anliegen des Verfassers angemessene Auswahl.

Das Land und seine Lage sind ganz kurz behandelt (S. 7—9), auch die ersten drei Jahrtausende — d. h. vom fünften bis zum dritten v. Chr. (S. 10—15) sind nur skizzenhaft dargestellt.

Ausführlicher ist die Blütezeit der kananäischen Kultur (S. 16—61) behandelt. Die Kämpfe der Grossmächte um Syrien und Palästina und die regen friedlichen Beziehungen zwischen den Ländern in der Zeit von El-Amarna haben das politische und kulturelle Leben der kananäischen Stadtstaaten nachhaltig bestimmt. Jirku befasst sich hier nur mit denjenigen, die durch die Ausgrabungen besser bekannt sind. In der Darstellung der Religion, der Kunst und der geistigen Kultur der Kanaanäer in dieser Zeit geht Jirku von den ugaritischen Funden aus; aus den ugaritischen Mythen und Epen teilt er grössere Proben in eigener Übersetzung mit.

Auch der Abschnitt über die Israeliten und ihre Nachbarn (S. 62—119) ist ausführlicher gehalten. Von der mit der Invasion der illyrischen Philister gleichzeitigen Landnahme an verfolgt Jirku die Geschichte Israels bis zum Ende des Königtums Juda. Besonders macht er auf den Messianismus, auf die Reste der Mythen und auf das Verhältnis zur Natur aufmerksam. Nur als Nachwort (S. 120—126) wird die Restauration nach dem Exil unter der persischen Herrschaft und der Einbruch der griechisch-römischen Welt skizziert. Die Entwicklung der Baukunst wird bis in die byzantinische Zeit verfolgt.

Statt als »Kuppelgräber« sollten die unterirdischen Bestattungsstätten am Hafen von Ugarit (Taf. 38) eher als »Gewölbegräber« bezeichnet werden. Die zweifach unrichtige Bezeichnung »Omar-Moschee« für das Gebäude inmitten des einstigen Tempelplatzes in Jerusalem (Abb. 112) sollte der richtigeren »Felsendom« weichen. Einige eigentümliche Meinungen, wie z. B. die von der europäischen Herkunft der chalkolithischen Bewohner von Teleilat Ghassul (S. 13) entsprechen nicht völlig dem tatsächlichen Befund.

Emil G. Kraeling, Rand McNally Bible Atlas. Chicago etc., Rand McNally & Company 1956. 17×25 cm. 467 + 2 pp. Price $ 8.95.

Die Verleger dieses Buches haben bereits im J. 1881 einen Bibelatlas herausgegeben, der vorliegende erschien zum hundertsten Jubiläum dieses kartographischen

Verlages. Dies wird in der ersten Vorrede von Professor Carl H. Kraeling mitgeteilt (S. 5), während sein Bruder, der Verfasser des vorliegenden Atlasses, die Anlage und Einrichtung erklärt (S. 6).

Nur der erste Abschnitt ist dem Land der Bibel überhaupt gewidmet (S. 13—38). Am Beispiel der am Toten Meer gefundenen Rollen wird die Methode der historischen Forschung anschaulich an den Leser herangebracht und auch die Bedeutung der archäologischen Arbeit erklärt (S. 15—23). Die geographische Übersicht Palästinas (S. 24—39) befasst sich meist mit den natürlichen Grundlagen.

Die weiteren Teile bilden eigentlich einen vorzüglichen historisch-geographischen Kommentar zur Bibelgeschichte.

Die im Pentateuch enthaltenen alten hebräischen Überlieferungen (S. 35—128) werden sorgfältig analysiert und wo möglich lokalisiert. Bei der Behandlung der Genesis (S. 41—61) wird auch das altbabylonische Weltbild besprochen, die Völkertafel wird übersichtlich dargestellt und auch in einer Karte wiedergegeben. Dann folgt die Darstellung der Wanderungen der Väter (S. 62—94). Bei der Behandlung der mit dem Auszug aus Ägypten und den Wanderungen in der Wüste verbundenen Probleme (S. 95—128) zieht Kraeling oft die Reiseberichte von Alois Musil heran. Doch Kraeling selbst trägt hier seine eigene Theorie vor, nach der am Zuge von Kadeš zum Berg Sinai, den er inmitten der sinaitischen Halbinsel lokalisiert, nicht ganz Israel teilnahm, sondern nur durch eine Delegation vertreten war.

Der Abschnitt über das verheissene Land (S. 129—168) erklärt die in den Büchern Josue (S. 131—134) und Richter (S. 144—168) überlieferten Berichte. Sie werden von Kraeling teilweise als Einwirkung der Naturereignisse gedeutet: Der Übergang über den Jordan analogisch zu den durch Einsturz des steilen Ufers verursachten Stauungen des Flussbettes in den J. 1906 und 1927, der Fall der Mauer von Jericho durch Erdbeben. Es ist sehr interessant, dass noch jetzt die Bewohner von Nablus den Laut *š* nicht auszusprechen vermögen, ebenso wenig wie ihre Vorfahren in der Geschichte über *šibbolet;* solche Substraterscheinungen können durch andere aus Palästina belegt werden.

Die grossen Könige erfahren sachgemässe Betrachtung (S. 169—224), sowohl Saul, der Schöpfer des Volkes gewesen sein sollte, als auch David und Salomo. Der Abschnitt über das geteilte Königtum (S. 265—318) verfolgt den Aufstieg und den Verfall Israels und die letzten Jahre Judas.

Unter dem Titel »Von Babylon zu Jerusalem« (S. 319—348) wird die Zeit des Exils (S. 321—328) und der Rekonstruktion (S. 329—343) behandelt, wobei auch die geographischen Angaben in den späteren prophetischen und sapientialen Büchern des Alten Testaments erklärt werden. Professor Kraeling lokalisiert den langjährigen Sitz des babylonischen Königs Nabonid nicht in der arabischen Oase Teima, sondern in der Umgebung Charrans. Er hält Sesbazzar für einen babylonischen Beamten. Die jetzt übliche Reihenfolge Ezra nach Nehemia wird, nach sorgfältiger Erwägung der Gründe für und wider, angenommen. Kraeling hat in diesem Abschnitt nicht nur die von ihm herausgegebenen aramäischen Wilbour Papyri aus Elephantine aus den Sammlungen des Brooklyn Museums herangezogen, sondern auch einen anderen wertvollen Gegenstand im Besitze dieser Institution, die silberne Schale aus Tell el Maschuta in Ägypten, deren aramäische Inschrift den Namen des Qainu, des Sohnes des Gašmu, des Königs von Qedar trägt. Doch die Papyri von Elephantine werden nur soweit angewandt, als sie mit einiger Auskunft zur biblischen Geschichte beisteuern können, der synkretistische Kult der Göttin Anat wird nicht erwähnt.

Die zwischentestamentliche Zeit und das apokryphische Schrifttum werden nicht besonders behandelt, sondern nur die wichtigsten Data werden in einer Tabelle der biblischen Historie (S. 344—348) mitverzeichnet.

Das Neue Testament wird in zwei Abschnitten behandelt, von denen der erste der Zeit Jesu (S. 349—410) gewidmet und besonders reich illustriert wird. Nach einer kurzen Einführung über die neutestamentliche Umwelt (S. 351—355) wird die evangelische Geschichte, hauptsächlich nach dem Markus-Evangelium, erläutert (S. 356 bis 410).

Das Wachstum des Christentums (S. 411—474) wird nach der Apostelgeschichte dargestellt, sowohl in Palästina (S. 413—422), als auch die Reisen des Apostels Paulus von Antiochien nach Rom (S. 423—464). Professor Kraeling ist geneigt, besonders auf Grund des ersten Klementbriefes, mit einem Aufenthalt Paulus' in Hispanien zu rechnen, die er als Relegation deutet, mit der Paulus vom römischen Kaiser bestraft wurde. Obwohl sich Kraeling auch mit den späteren, auch mittelalterlichen Traditionen oft auseinandersetzt, erwähnt er die Tradition über die Apostelgräber in Rom und die neuen Versuche ihrer archäologischen Bestätigung nicht; auch der athenische Altar mit der Widmung den unbekannten Göttern ist nicht erwähnt.

Der Atlas ist mit einem geographischen Index (S. 477—485) — in dem die arabischen Namen mit dem Artikel sämtlich unter *el-* u. a. eingereiht sind — und mit einem Sach- und Personenindex (S. 486—487) versehen, die aber beide selektiv sind.

Der Text ist mit Hunderten von sehr gut ausgewählten Photographien von verschiedenen Quellen begleitet, die nicht nur die Landschaften, sondern auch die archäologischen Funde dem Leser nahebringen. Leider ist die Reproduktion nicht so gut wie die Auswahl, neben einigen etwas unklaren Abbildungen ist auch eine ganz verunglückt ausgefallen (7. 34 auf der S. 385). Im Text befinden sich auch nicht weniger als 51 Tabellen und Pläne, die durch ihre Übersichtlichkeit sehr gute Dienste leisten.

Zweiundzwanzig grosse in Farben ausgeführte Karten sind inmitten des Atlasses eingereiht (S. 225—264). Die meisten stellen Palästina in verschiedenen Epochen der biblischen Geschichte dar, Jerusalem ist auf zwei Blättern und die Umwelt Palästinas auf acht Blättern dargestellt, wobei die Karte XX auch die Stätte der archäologischen Forschungen in Vorderasien gibt. Die Karten wirken durch gute Schattierung des Reliefs plastisch, die durchdachte Anwendung der Farben ermöglicht rasche und bequeme Orientierung. Das Format ist praktisch und handlich, doch leider ist an den grösseren Karten, die auf zwei gegenüberliegenden Seiten gedruckt sind, die Mitte etwas verstellt.

Wenn man an diesem Bibelatlas den Text, die Illustration und die Karten getrennt beurteilen sollte, so wäre entschieden dem Text der Vorrang zu geben, während die vom Verfasser gut durchgeführte Auswahl der Illustrationen und ebenso gut unternommene Redaktion der Karten durch die Reproduktion nicht im vollen Mass zur Geltung kommt. Der Text selbst aber bringt eine vorzügliche Synthese der biblischen Geschichte, wobei die biblischen Berichte, an denen sowohl die textliche als auch literarische und historische Kritik methodisch und taktvoll — besonders im Abschnitt über die ältesten Überlieferungen — geübt wird, werden mit den Ergebnissen der geographischen und archäologischen Forschung durchgehendes konfrontiert. Kraeling hat die neuesten Funde herangezogen und verarbeitet, aber auch die alten, zum Teile legendarischen Überlieferungen hat er kritisch verwendet. Er hat nicht nur von den Reiseberichten und Lokalisierungstheorien von Alois Musil in gebührender Weise Gebrauch gemacht, sondern auch die archäologische Forschung von Bedřich Hrozný am Sech Sáad in Syrien, dem einstigen Qarnaim, im J. 1924 erwähnt (S. 67).

Die Expedition zur Ausgrabung von Ai, die in den J. 1933 und 1934 von Mme Marquet-Krause geleitet wurde (S. 136), wurde unter den Auspizien von Dänemark durchgeführt. Die Steintafel mit der Grabinschrift des Königs Uzziah wurde bereits im vorigen Jahrhundert gefunden, jedoch seither in einem russischen Kloster aufbewahrt; für die wissenschaftliche Öffentlichkeit wurde sie freilich erst vom J. 1931

zugänglich (S. 295). Der Felsendom am ehemaligen Tempelplatz im Jerusalem wird — der späteren und unrichtigen Gewohnheit zufolge — dem Chalifen Omar zugeschrieben (S. 218).

Die biblischen Zitate für Kraeling stammen immer aus der Authorised Version und aus der Revised Standard Version zugleich, wobei er gelegentlich zur letzteren fördernde kritische Bemerkungen anführt (vgl. S. 311, S. 417).

In seinem Bibelatlas hat Professor Emil Kraeling ein ausgezeichnetes Hilfsmittel geschaffen, das nicht nur den Benützer mit den geographischen Beziehungen der Bibel vertraut macht, sondern ihn in verständlicher und ansprechender Weise auch in Methode und Ergebnisse ihrer philologischen und archäologischen Erforschung einführt. Die verdiente Aufnahme dieses Buches unter die Ausgaben eines grossen amerikanischen Bücherklubs wird bestimmt ihre neuen Auflagen ermöglichen. Für diese wäre besonders eine Ergänzung der zwischentestamentlichen Zeit erwünscht.

B. Mazar, J. Szapiro. 'Atlas li-tqufat ha-Tenach. 2. Aufl. 20 × 27 cm. Tel-Aviv, J. Szapiro 1958. 32 S. Preis nicht angegeben.

Dieser kleine und populäre Atlas zur biblischen Zeitgeschichte befasst sich mit der Zeit von den Patriarchen bis zu Ezra und Nehemia, ungefähr in den Jahren 1800—333 vor Chr. Die erste Auflage dieses handlichen und nützlichen Buches, das auch als Lehrbuch verwendet wird, erschien im J. 1957. Den Text hat Professor der hebräischen Universität und ihr derzeitiger Rektor B. Mazar verfasst, während der zweite Autor und zugleich Verleger die technische Seite entworfen hat. Den Kern des Buches bilden 11 ganzseitige farbige Karten, bei denen auf der gegenüberliegenden Seite noch eine weitere schematische Karte und der begleitende Text steht. Zwei weitere, die Lage Palästinas zeigende Karten ergänzen die Anzahl auf 23. Die farbigen Karten lassen das Relief klar erkennen, die Grenzen, Kampfplätze und Routen der Kriegs- und Friedenszüge sind deutlich eingezeichnet. Die unvokalisierten Namen auf den Karten dürfen vielleicht auch dem des Hebräischen gut Kundigen auf den ersten Blick unsicher bleiben. Dasselbe gilt von der übersichtlichen chronologischen Tafel inmitten des Heftes.

Dagegen ist der Begleittext vollständig vokalisiert; schon damit wird seine Bestimmung für die Anfänger kenntlich gemacht. Er stellt die biblische Geschichte in den breiteren Rahmen der Weltgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung der israelitischen Besiedlung und politischen Entfaltung. Die biblischen Quellen und die Daten sind übersichtlich am Rande angegeben. Die Chronologie ist gegenüber der üblichen etwas höher: Auszug aus Ägypten um 1280, Wanderung in der Wüste 1280—1240, Debora 1200, David 1010—970. In der nachexilischen Zeit, die relativ ausführlicher behandelt wird, ist die traditionelle Datierung Ezra's an 458 beibehalten.

Die gut und geschmackvoll ausgeführten Karten können auch für den des Hebräischen Unkundigen nützlich sein, die das Hebräische beherrschenden finden hier eine auch sprachlich geeignete Einführung ins Studium der historischen Geographie des Alten Israels unter der Leitung eines der besten Kenner dieses Gebietes.

Hans Bardtke, Zu beiden Seiten des Jordans. Bilder zur Landeskunde Palästinas nach eigenen Aufnahmen des Herausgebers während seiner Studienreise im Herbst 1955. Berlin, Union Verlag 1958, 21×23 cm, 94 Seiten, 2 Karten, 1 Beilage. Preis DM 23,50.

Zu den Bildatlanten kann auch das sehr schön ausgestattetes Buch des Leipziger Alttestamentlers eingereiht werden, das zwar nur zwei schematische Karten, aber dafür 67 Bilder enthält. Der grosse Vorteil dieser klaren Bilder ist die getreue Wieder-

gabe der Farben, die eine viel bessere Anschauung der Landschaft vermittelt als die üblichen Abbildung in Schwarz-Weiss.

Professor Bardtke hat während seiner Reise nur das jordanische Gebiet besucht, er hat nicht nur die bekannten Stellen wie Jerusalem, Bethlehem und Samarien aufgenommen, sondern auch das nicht so bekannte Ostjordanland dem Leser näher gebracht. Einige Bilder aus Syrien und Libanon sind eine willkommene Ergänzung. Vergangenheit und Gegenwart, freies Land und Gebäude, weite Ausblicke und charakteristische Details sind hier gleichmässig vertreten.

Das Buch enthält neben den Bildern, die immer eine ganze Seite einnehmen (S. 23—89), als Einleitung auch die »Grundzüge der Landes- und Altertumskunde Palästinas« (S. 7—21). Auf wenigen Seiten findet man hier reiche Belehrung (S. 7—21) über die Geographie und Geologie, über die Verteilung des Landes, über Flora und Fauna und die damit gegebenen Voraussetzungen für die Kultur (S. 7—13). Im historischen Teil (S. 14—21) ist eine kurze Übersicht der palästinischen Geschichte und die Darstellung der in diesem Buche abgebildeten Lokalitäten in ihrem historischen Kontext enthalten. Die Rolle der Archäologie ist hier recht anschaulich gezeigt.

Die Landkarten, die Hans Seidel gezeichnet hat, die Register und das Literaturverzeichnis (vgl. S. 91—93) ermöglichen rasche Orientation.

Dieses Buch enthält nur eine kleine Auswahl aus den Aufnahmen, die Professor Bardtke in Palästina gemacht hatte, auch unter seinen Photographien in Schwarz-Weiss befinden sich recht viele, die auch Veröffentlichung verdienen, hoffentlich wird dies in einer weiteren Auflage möglich sein. Die Farben könnten jemanden, der nicht selbst Palästina im Spätsommer gesehen hatte, als unnatürlich erscheinen, doch Augenzeugen haben die Bilder als sehr treu bezeichnet.

Als erste Einführung in das Studium der palästinischen Geographie kann man dieses Bilderbuch wegen der Anschaulichkeit der Aufnahmen und Klarheit des Textes am besten empfehlen, doch auch für diejenigen, die bereits mehr Literatur über Palästina in ihren Händen hatten, werden die farbigen Bilder als wertvolle Ergänzung zu den nicht so plastisch wirkenden eintönigen Reproduktionen willkommen heissen. Repräsentative Auswahl der Abbildungen und treffliche Einzelbeobachtungen versichern diesem Buche von Professor Bardtke bleibendes Interesse sowohl des breiteren Leserkreises wie der Fachleute.

The Holy Land. New Light on the Prehistory and Early History of Israel. (= Antiquity and Survival, Vol. II: 2—3). The Hague & Jerusalem, »Luctor et Emergo« 1957. 21 × 21 cm. S. 247 [=S. 71—317].

Diese schön ausgestattete Veröffentlichung erschien zwar als eine Doppelnummer der von W. A. Ruysch redigierten Zeitschrift, die den ethnographischen Fragen im breitesten Sinne dieses Wortes sich widmet, doch ist sie in sich ganz abgeschlossen (mit Ausnahme der kurzen Noten, S. 316—317).

Der Titel dürfte eine mehr auf Geographie konzentrierte Behandlung nahelegen, doch die Hauptaufgabe beruht darin, den Leser mit den Ergebnissen der neuesten archäologischen — im breitesten Sinne des Wortes gemeint — Forschungen in Israel bekanntzumachen. Die einzelnen Beiträge sind meist von bewährten und bekannten Fachleuten geschrieben. Sie sind mit einer Ausnahme in Englisch geschrieben, doch in fünf anderen Sprachen resümiert (S. 299—316). Die Begleitung mit Karten, Skizzen und vielen Photographien gibt dem Leser die Möglichkeit, das dargebotene Material anschaulich kennen zu lernen.

Eine tabellarische Übersicht der archäologischen Chronologie von der älteren

Steinzeit bis zur byzantinischen Periode mit Abbildungen von charakteristischen Funden (S. 79—90) gibt eine gute Orientierung.

Jean Perrot zeigt in einem französischen Bericht über seine Ausgrabung der mesolithischen Siedlung bei Eynan ('Ain Mallaha) am Chule-See (S. 91—110) die Bedeutung dieses Fundes für die Kenntnis des Lebens vor der neolithischen »Revolution«. Die in den Gräbern gefundenen Skeletten weisen auf die Stabilität der palästinischen Bevölkerung in anthropologischer Hinsicht.

In einem breiteren Rahmen stellt S. A. Yeivin die Bedeutung Palästinas für die Anfänge der Kultur im Nahen Osten (S. 111—120) dar. Die neolithische Kultur ist zuerst in einem solchen Gebiet entstanden, wo die Landwirtschaft ohne Bewässerung möglich war. Für diese hatte Palästina sehr günstige Bedingungen, aber später, in der chalkolithischen Zeit gewannen die Gebiete an grossen Strömen, Mesopotamien und Ägypten, die führende Rolle in der Entwicklung.

Von den Ergebnissen seiner Ausgrabungen in Nahariya ausgehend skizziert M. Dothan (S. 121—130) ein Bild des religiösen Lebens in Palästina während der Hyksosherrschaft im XVIII—XVI, Jhdt. v. Chr. Die ausgegrabenen Kultstätten zeigen die Eigenart des Kultus auf den »Anhöhen«.

Neue archäologische Entdeckungen werfen Licht auch auf die Probleme der Landnahme Palästinas durch Israel. Y. Aharoni (S. 131—150) konfrontiert die biblischen Berichte mit diesen neuen archäologischen Funden in verschiedenen Gebieten. Es soll vorausgesetzt werden, dass die israelitische Landnahme in zwei Etappen erfolgte.

Auch für das Problem der Philister sind die archäologischen Funde sehr bedeutend; Trude Dothan gibt eine Übersicht der für sie charakteristischen Keramik und macht auf die damit verbundenen kulturellen Beziehungen aufmerksam (S. 151 bis 164).

Die bedeutende von Yigael Yadin geleitete Ausgrabung der einst sehr bedeutenden Stadt Hazor in Nordost-Galiläa brachte neben den Bauten auch viele wichtige Einzelfunde aus der kanaanäischen und israelitischen Zeit, darunter Inschriften und Kunstgegenstände aus Elfenbein, ans Licht.

Eine Übersicht der Entwicklung der Keramik in Palästina ist von Ruth B. K. Amiran geschrieben und mit charakteristischen Proben belegt (S. 187—207). Eine mehr spezielle Behandlung der Glasfunde aus dem Altertum in Israel hat P. P. Kahane geliefert (S. 208—224). Kurze Übersicht der israelitischen Numismatik bis zum Bar Kochba-Aufstand wird von Arie Kindler (S. 225—236) gegeben, wobei auch ihr Wert für die historische Forschung gezeigt wird.

N. Avigad gibt einige Auskünfte über die von ihm zusammen mit Y. Yadin vorbereitete Teilausgabe der zuletzt geöffneten grossen Rollen aus der ersten Qumran-Höhle, die einen aramäischen Midraš zur Genesis enthält (S. 237—243).

Von demselben Autor stammt auch eine Übersicht der Erforschung der unterirdischen Grabstätte bei Beit Šearim unweit von Haifa, wo in der römischen Zeit die Angehörigen der Patriarchenfamilien begraben wurden. Den reichen künstlerischen Schmuck hält Avigad für rein dekorativ (S. 224—261).

Eine Übersicht über die jüdischen Synagogen und christlichen Kirchen aus der römischen und byzantinischen Zeit gibt M. Avi-Yonah (S. 262—272); es zeigt sich, dass die Beziehungen zwischen Juden und Christen auf dem Gebiet der Kunst enger waren, als die literarischen Quellen zu erkennen ermöglichen.

Professor Nelson Glück gibt einen Bericht über seine archäologischen Forschungen im Negeb, denen er fünf Jahre gewidmet hatte (S. 273—286), dieses südpalästinische Gebiet war im Altertum dichter besiedelt als jetzt.

Der letzte Artikel überschreitet die Grenze Palästinas und informiert über die Forschungen im Sinaigebiet (S. 287—298).

Diese Aufsätze gehen zwar meist von den neuesten Forschungen aus, doch lassen sie eine allgemeine Vorstellung der palästinischen Archäologie gewinnen, da sie die neuen Funde im breiten Zusammenhang behandeln. Diese Veröffentlichung ist als eine recht brauchbare Ergänzung zu älteren Büchern über palästinische Archäologie zu empfehlen.

■

In dieser Überschau konnte weder die wissenschaftliche Leistung der einzelnen Autoren noch ihr Verhältnis zur Wirklichkeit des Landes der Bibel gewürdigt werden, doch ist es klar, das jedes dieser Bücher etwas Neues zur bisher bekannten Literatur bringt. Man muss ja mehrere von diesen Darstellungen studieren um die mannigfaltigen Blicke zu einem Gesamtbild zu verarbeiten. Jedoch darf man ein Buch als erwünscht bezeichnen, welches die Vorteile aller hier besprochenen Veröffentlichungen verbinden könnte: schöne, farbige Bilder in zweckmässiger und reicher Auswahl, plastische und anschauliche Landkarten, und einen Begleittext, der die kritische und klare Bearbeitung der alten Überlieferung und der neuen Funde darböte.

BOOK REVIEWS

D. J. WISEMAN, Zwischen Nil und Euphrat. Archäologische Erläuterungen zur Bibel. Wuppertal, R. Brockhaus 1959, 24×21 cm. 111 S. Preis nicht angegeben.

Nach dem Titel könnte man dieses schön ausgestattete Buch für eine geographische Veröffentlichung halten, doch der den Titel der englischen Originalausgabe »Illustration from Biblical Archeology« wiedergebende Untertitel, zeigt besser die Gattung des besprochenen Buches. Sein Verfasser wirkt an der vorderasiatischen Abteilung des Britischen Museums in London und ist besonders durch seine vorbildlichen Veröffentlichungen der Keilschrifttexte von Alalach und von anderen Orten bekannt. Daher kann er die biblische Überlieferung im breiten Rahmen der Kulturen des alten Vorderorients behandeln. Er macht darauf aufmerksam, dass mehr als 25 000 Siedlungsplätze und fast eine Million von schriftlichen Urkunden das Quellenmaterial darbieten; seine Auswahl wird durch direkte Beziehungen zur Bibel bestimmt (vgl. S. 7—8). Für weitere Belehrung stehen hinreichende bibliographische Winke zur Verfügung (S. 105—111), in denen das mehr auf die Werke in englischer Sprache konzentrierte Original den Bedürfnissen des deutschen Lesers angepasst wird.

Die eigentliche Darstellung ist auf sechs Kapitel verteilt, das Schlusskapitel befasst sich mit den Methoden und Ergebnissen (S. 97—104). Es gibt eine kurze und sachliche Information über die Geschichte der archäologischen Forschung in Palästina und in den benachbarten Ländern mit Bezug auf die angewandten Techniken. Besondere Rücksicht wird der Bedeutung dieser Forschung für das Verständnis der Bibel gewidmet, wobei Wiseman keineswegs das Problematische ausser acht lässt.

Die Anfänge der Kultur (S. 9—24) zeigt Wiseman an dem altsumerischen Material, besonders berücksichtigt er die Anfänge der Schrift und die reichen Funde von Ur. Die Zeit der Patriarchen (S. 25 bis 33) wird besonders durch die rechtlichen Texte von Nuzi und die Epen von Ugarit charakterisiert. Der Aufenthalt in Ägypten und der Auszug (S. 34—51) sind mit Hilfe des ägyptischen Materials beleuchtet und in geschichtlichen Zusammenhang gesetzt.

Für die Zeit der Könige (S. 52—69) stehen neben den palästinischen Funden auch die assyrischen Inschriften und Reliefs zur Verfügung. Ähnlich wird die Eroberung Judäas und die Verbannung mit Hilfe des — auch von Wiseman selbst herausgegebenen — babylonischen Materials geschildert, während für die späteste Zeit des Alten Testaments auch persische und aramäische Quellen in Betracht kommen (S. 70—79). Hier macht Wiseman auch auf die von C. J. Gadd im J. 1958 herausgegebene Stele aus Charan aufmerksam, die das Verhalten des babylonischen Königs Nabonid in neues Licht stellt.

Die Übergangszeit zum Neuen Testament wird nicht besonders behandelt, für die neutestamentliche Zeit (S. 80—96) werden Materialien von Qumran, die Inschriften aus Palästina und besonders die Münzen verwertet.

Die deutsche Übersetzung von Gerd Seewald ist fliessend, doch in den orientalischen Namen sind einige Ungenauigkeiten oder Fehler zu berichtigen; es ist zu lesen: S. 42: Echnatons; S. 63: Tell ed-Duweir; man sollte in einigen Namen eher ch als h schreiben: Alalach (S. 27 u. a.), Chabiru (S. 42), Kalchu (S. 53). Der Text zur Abb. 71 (S. 77) ist zu berichtigen. Es soll heissen: Lankester Harding (S. 48); Pantheon statt Pantheismus (S. 32, Abb. 26).

Wisemans Text steht auf der Höhe der Wissenschaft, besonders in seinem eigenen Gebiet verarbeitet er die neuesten Ergebnisse der Forschung. Gleichwertig mit ihm sind die reichen und sehr gut ausgewählten Illustrationen, die auch graphisch sehr gut reproduziert sind. Von 117 Abbildungen sind etwa zwei Drittel aus den reichen Sammlungen des Briti-

schen Museums, neben den berühmten Stücken ist hier einiges Material enthalten, das zum ersten Male veröffentlicht wird. Dieser Vorzug wird dem mit warmer persönlicher Anteilnahme verfassten Buche Wisemans neben der Erfüllung seines popularisierenden Zweckes auch das Interesse der Forscher zuführen.

Stanislav Segert

F. F. BRUCE, Biblical Exegesis in the Qumran Texts (= Exegetica, III, 1) Den Haag, Van Keulen 1959. 8°. S. 84. Preis hfls. 4,75 (2,75).

Die dritte Reihe kürzerer Monographien über zentrale oder aktuelle Themen aus dem Bereich des Alten und Neuen Testaments beginnt mit einer Darstellung der Bibelauslegung in der Qumran-Literatur. Die ursprüngliche Form der an holländischen Universitäten gehaltenen Gastvorlesungen (vgl. S. 5) ist durch die Erweiterung des Textes (S. 7—77) und die Beifügung der meist bibliographischen Anmerkungen (S. 78—82) zum Vorteil der Leser etwas verändert.

Zuerst zeigt Professor Bruce die eigentümliche Art der Auslegungsschriften von Qumran und statuiert die in ihnen angewandten hermeneutischen Grundsätze; sie sollen den als Code verstandenen Prophetien den richtigen Sinn abgewinnen (S. 7 bis 17). Die enthaltenen Namen widerspiegeln zwar die durch den makkabäischen Aufstand ausgelöste Entwicklung des Judentums, doch genauere Bestimmung ist nur vereinzelt möglich (S. 18—27). Auch die Zadokitische Schrift bietet eine bemerkenswerte Art der biblischen Interpretation, sie soll nach Bruce aus der Zeit Herodes stammen, da die Bewohner des Zentrums von Qumran es vorübergehend verlassen mussten (S. 28—36).

Besondere Aufmerksamkeit widmet Bruce der messianischen Interpretation (S. 37—49), besonders dem Messias von Aaron; der »Lehrer der Gerechtigkeit« ist aber nicht als messianische Gestalt zu betrachten. Die Oszillation zwischen der individuellen und kolektiven Auffassung des Gottesknechtes und des Menschensohnes in der Bibel ist auch in den Texten von Qumran wahrzunehmen (S. 50—58). Diese berühren sich eng mit dem biblischen Buche Daniel, das auch die verborgenen Geheimnisse anzudeuten sucht (S. 59—65). Sehr bemerkenswert ist das Schlusskapitel, in dem die biblische Exegese der Qumran-Texte mit der im Neuen Testament verglichen wird (S. 66—77). Professor Bruce zeigt hier in recht instruktiver Weise, wie die neutestamentliche Anknüpfung an gewisse alttestamentliche Stellen in der Sprache der Ausleger von Qumran lauten würde. Doch gegenüber der »korporativen« Interpretation der messianischen Gestalten in den Qumranschriften konzentriert sie das Neue Testament in eine einzige Gestalt, die es als Erfüllung und auch Überhöhung der alten Verheissungen versteht.

Professor Bruce hat seine Darstellung auf den primären Quellen aufgebaut, die er reichlich zitiert. Er lässt sich nicht auf die Auseinandersetzung mit den hier oft weit auseinandergehenden Meinungen ein, doch durch klare und gut fundierte Formulierung seiner eigenen Auffassung ermöglicht er eine weitere fruchtbare Diskussion.

Stanislav Segert

Gottes ist der Orient. Festschrift für Prof. D. Dr. Otto Eissfeldt DD zu seinem 70. Geburtstag am 1. September 1957. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt 1959, 4°. S. 197, Preis DM 20,—.

Jede von drei Festschriften, die Professor Eissfeldt als Ausdruck des Respektes, der sowohl seiner Person als seinem Werk gilt, erhalten hatte, weist eine verschiedene Prägung aus. Die von Professor Johann Fück herausgegebene »Festschrift Otto Eissfeldt« (Halle 1947) hat die Beiträge zum 60. Geburtstag gebracht, in denen die alttestamentliche Wissenschaft, die semitische Philologie und die Geschichte der mit Palästina grenzenden Ländern vertreten sind. Die erste zum 70. Geburtstag Otto Eissfeldt gewidmete Festschrift »Von Ugarit nach Qumran« enthält Studien aus dem Hauptarbeitsgebiet des Jubilanten, sie ist ja auch als Beiheft zur »Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft« (77; Berlin, 1958) erschienen. Die vorliegende Festschrift wurde im Namen der Mitarbeiter vom Dekan der theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg dargebracht, sie enthält meist die Beiträge der Universitätskollegen des Jubilanten; der weite Bereich der hier vertretenen wissenschaftlichen Fächer bezeugt die Verehrung auch seitens der Repräsentanten der anderen Wissenschaften.

»Das wissenschaftliche Werk von Prof. D. Dr. Otto Eissfeldt DD« (S. 7—8) ist von Konrad v. Rabenau kurz und sachlich charakterisiert; eine Photographie des Jubilanten ist beigegeben.

Die Anzahl dem Alten Testament selbst gewidmeten Beiträge ist nicht gross, dagegen aber enthält diese Festschrift einige bemerkenswerte Beiträge aus dem weiteren Wirkungsbereich des Alten Testaments.

W. Kessler stellt die Frage: »Aus welchen Gründen wird die Bezeichnung „Jahwe Zebaoth" in den späteren Zeit gemieden?« (S. 79—83). Dieser Ausdruck wurde mit dem Jerusalemer Tempelkult verbunden, aber Hosea, Deuteronomium und die meisten nachexilischen Bücher waren ihm abgeneigt, da in ihm implicite die Existenz anderer göttlichen Mächte verstanden werden konnte. K. v. Rabenau untersucht. »Die Form des Rätsels im Buche Hesekiel« (S. 129—131). Er findet hier eine von der üblichen sich unterscheidende Form dieser Gattung.

A. Böhlig gibt einige Bemerkungen »Zur Berliner achmimischen Proverbienhandschrift« (S. 40—41), die einen aus dem Sahidischen übersetzten Text bietet. Eine eingehende Untersuchung über »Wunder- — Allegorie — Mythus bei Philon von Alexandreia« (S. 42—68) hat G. Delling beigesteuert, der an diesem Fragenkomplex die Eigenart dieses Auslegers zeigt: Er will religiöse Aussagen des Alten Testaments philosophisch formulieren und dabei die ihm bekannte zeitgenössische Philosophie in den Rahmen der alttestamentlichen Religion einordnen. K. Onach bringt eine gründliche Untersuchung über die Rolle, die »Der Psalter in der byzantinisch-slavischen Orthodoxie« (S. 106—128) besonders in der Liturgie, hatte. »Der Dekalog in der Theologie Luthers« (S. 132—138) wird von E. Schott dargestellt; der Reformator hat ihn sehr geliebt, da er nicht auf besondere Leistungen abgezielt wurde. E. Barnikol hat »Wellhausen's Briefe aus seiner Greifswalder Zeit (1872—1879) an den anderen Heinrich-Ewald-Schüler Dillmann« S. 28 bis 39) veröffentlicht und für Klärung der eigentümlichen Stellung des grossen Alttestamentlers verwendet. Mit der Verwendung des Alten Testaments im Unterricht befasst sich der gemeinsame Beitrag von H. Bardtke und H. Wagner »Von der Exegese zum Unterricht-Entwurf« (S. 13—27), der die allgemeinen Grundsätze auf einigen Abschnitten praktisch darstellt.

In die oben besprochene Kategorie kann teilweise auch der Beitrag des Pädagogen H. Ahrbeck zugerechnet werden, »Einige Bemerkungen über Mosaische Philosophen des 17. Jahrhunderts« (S. 9—12), in dem als ihr Hauptrepräsentant J. Amos Comenius betrachtet wird.

Mit dem Neuen Testament befassen sich zwei Beiträge: E. Klostermann hat textkritische und exegetische Bemerkung »Zur Apologie des Paulus Galater 1,10—2,21« (S. 84—87) beigesteuert. E. Stauffer fordert für »Neue Wege der Jesus-Forschung« (S. 161—187) die damalige rechtliche Lage mehr zu berücksichtigen.

Der Beitrag von W. Schubart behandelt ein wichtiges und bisher etwas vernachlässigtes Thema »Die Schreiber der griechischen Papyri« (S. 139—141); er bringt eher Anregungen für die Forschung, ohne Proben und Quellennachweise.

Im Rahmen der Theologie bleiben die Aufsätze von A. Lehmann »Die Religions- und Missionswissenschaft im Theologie-Studium« (S. 88—93) und von J. M. Lochman »Der Atheismus — eine Frage an die Kirche« (S. 93—98), während der Beitrag von Gertrud Schubart-Fikentscher »Decorum Thomasii« (S. 142—151) über die Berechtigung des berühmten Juristen zu den Vorlesungen über ein als theologisch angesehenes Thema handelt.

Aber auch andere Gebiete sind vertreten, die Archäologie mit dem Aufsatz von W. Schulz »Zur Ableitung der Goldhörner von Gallehus — ein religionsgeschichtlicher Beitrag« (S. 152—160), die Geschichte der Philosophie mit dem Aufsatz von P. Menzer »Georg Friedrich Meiers Ästhetik« (S. 99—105), die politische Geschichte mit der Abhandlung von H. Haussherr »Demokratie und Rechtsstaat in der Revolution von 1848« (S. 69—78) und endlich die Literaturwissenschaft mit dem Beitrag aus der Feder des Professors der praktischen Theologie Hans Urner »Iphigenies Heimkehr in der Dichtung der Gegenwart« (S. 187—197).

Stanislav Segert

Židovská ročenka«, d. i. »Jüdisches Jahrbuch für das Jahr 5720 (1959—60)« erschien, wie schon in den letzten Jahren, in der Redaktion von Dr. Rudolf Iltis insgesamt mit dem beigelegten Kalendarium. Es hat 167 Seiten.

Dieses Jahrbuch der Judengemeinde in der Tschechoslowakei erscheint regelmässig jedes Jahr und hat schon traditionell ein gutes Niveau und einen interessanten und reichen Inhalt. Sein überwiegender Teil gehört natürlich der Belletrie; am Anfang des Jahrbuches sind aber wie üblich, einige lehrreiche Beiträge der Rabbiner und anderer jüdischen Gelehrten, die einen wissenschaftlichen Charakter haben und derer Bedeutung über unsere Grenzen hinausläuft. Der erste Beitrag stammt von dem Oberrabbiner Dr. Gustav Sicher und trägt den Titel: »Das Buch unserer Gebete — das Buch unserer Geschichte«. Der mit der Materie tief vertraute Autor zeigt darin, wie die Entwicklung der jüdischen Liturgie verschiedene und meist tragische Wandlungen jüdischer Geschichte widerspiegelt. Einen ausländischen Forscher werden besonders die hier erwähnten Eigentümlichkeiten der Prager Liturgie und ihr histo-

rischer Hintergrund interessieren. — Mit einer historischen Thematik befasst sich auch die Arbeit des Hauptrabbiners der Slowakei, Eliáš Katz »Ein rabinisches Urteil von Sobotiště«. Es ist eine Nachricht über den Fund, die Erklärung und die erste wortgetreue Veröffentlichung eines einmaligen slowakisch geschriebenen Urteiles vom Jahre 1786, mit dem der dortige Rabbiner den Streit zwischen den reichen und armen Juden um Beteiligung an der Gemeindeleitung entschied. Dieses Urteil gewährt auch einen wichtigen Blick in die soziale Struktur und Fragestellung dieser Zeit. — Einen populären Charakter hat der Artikel von Dr. Richard Feder, Rabbiner in Brünn. Er heisst »Ergänzungen« und befasst sich mit Mose und seiner Lehre. — Ein anderer Rabbiner Dr. B. Farkaš schreibt über »Mythen und Sagen der Genesis«, von denen man viele eher für sagenhafte Dichtung als für Historie halten soll. — Die grösste und wichtigste hier veröffentlichte Abhandlung stammt von Dr. Otto Muneles, dem bedeutendsten jüdischen Gelehrten in der heutigen Tschechoslowakei. Sie heisst »Über das wissenschaftliche Studium der Kabbala« und ist eine beachtenswerte Darstellung der modernen wissenschaftlichen Auffassung dieser alten mystischen Lehre, gegründet auf den Arbeiten des besten Kenners derselben, Prof. Gerschom Scholem von Jerusalem. — Der belletristische Teil des Jahrbuches besteht aus mehreren Erzählungen und Gedichten, von denen die meisten ihr Thema aus den Kriegs- und Ghettoerlebnissen schöpfen. Fast alle von ihnen sind frisch und fein geschrieben und wirken als trefflicher Appell auf die Humanitäts- und Friedensgesinnung des Lesers. — Das beigefügte Heftchen, ein Taschenkalendarium von dem Rabbiner Emil Davidovič, bringt neben dem eigentlichen Kalender auch die liturgischen Angaben und einige Gebete. Das Jahrbuch hat eine hübsche und geschmackvolle graphische Ausstattung von J. Ledvina und repräsentiert gut die Herausgeber. *Jan Heller*

ALFRED ADAM: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, A. Töpelmann, Berlin 1959 (Beiheft 24 Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft), XII und 92 S. 16×24 cm, DM 18,—.

Unter Anwendung des C. R. C. Alberry's Ausgabe des koptischen Textes (A Manichean Psalm-Book, Part II 1938, S. 203—227) und auf Grund eines neuen Studiums des betreffenden Chester-Beatty-Papyrus hat Prof. A. Adam die erste deutsche mit kritischem Apparat versorgte Übersetzung der sog. Thomaspsalmen zustandegebracht. Auf 27 Seiten ist der Text in deutscher Übersetzung und mit neuer Strophen- und Versteilung wiedergegeben. Trotz mehreren kürzeren Textlücken und trotz vermutlicher Unvollständigkeit einiger Abschnitte des bewahrten Textes kann man alle zwanzig erhaltenen Psalmen gut charakterisieren. Sie entstammen aus dem Anhang eines koptisch-manichäischen Psalmbuches, dessen Text wir erst seit dem Jahre 1938 besitzen und sie zerfallen in zwei Hauptteile. Die älteren, mit Überschriften eingeleiteten Psalmen 1—13 sind stark mythologisch gehalten, während die anderen sieben unüberschriebenen durch die »subjektive Problematik der enkratitischen Askese« bestimmt sind. Aus dem Ganzen heben sich vor allem die Psalmen 1, 2 und 13 heraus, dennen in der angeschlossenen Untersuchung grösste Aufmerksamkeit gewidmet ist.

Der 1.Psalm stelt den Kampf des himmlischen Lichtmenschen mit dem Sohn des Bösen dar, der 2. redet von der Gesamtseele als von einem riesigen Urmenschen, der trotz aller Anfechtungen die Dämonen überwindet und der Welt den Frieden bring und der 13. wird auf den Aufruf eingestellt: »Selig ist, der seine Seele erkennt«, der wörtlich mit dem griechischen *Gnóthi seauton* übereinstimmt, inhaltlich aber die gnostische Überzeugung von der Göttlichkeit menschlicher Seele zum Ausdruck bringen soll. — Dem Text fügt der Herausgeber noch eine gründliche Bewertung der wichtigsten religionsgeschichtlichen Zusammenhänge hinzu. Für den ersten Psalm setzt er eine aramäisch-syrische Vorlage voraus, die nach seiner Vermutung auch den Verfasser der Weisheit Salomos beeinflusst hat (vgl. Sap. Sal. 18,14—16), vermerkt den unentfalteten Dualismus dieses Psalmes und schliesst daraus, dass uns hier eine mit iranischer Mythologie verwandte Vorstufe gnostischer Vorstellungswelt entgegentritt. Auch die anderen Psalmen hält er für ausserchristlich und auf Grund einer Rekonstruktion der syrischen Vorlage nimmt er an, dass mit dem Namen Jesus in Ps. 12,1 nicht Jesus Christus, sondern der Weisheitslehrer Jesus Sirach gemeint ist. Den ganzen Psalmkorpus beezichnet er als Frühstufe des Mandäismus und setzt ihn in die vormanichäische und sogar vorchristliche Zeit ein. Er schreibt ihn derjenigen syrischen Täufergemeinschaft der »sich Reinigenden« (MeNaKKeDÉ) zu, zu der sich der Manijünger Thomas vor seinem Anschluss an Mani zählte. Erst

nachträglich und nach grösseren inneren Kämpfen sollten diese Psalmen in das manichäische Psalmbuch übernommen werden, woraus auch ihr geringer direkter wörtlicher Widerhall im Manichäismus zu erklären ist.

Wegen der offenkundigen inhaltlichen Verwandtschaft mit der Vorstellung von dem erlösten Erlöser, die in den älteren Thomaspsalmen angedeutet ist, wird auch das bekannte Perlenlied aus den apokryphen Thomasakten in der deutschen Übersetzung der als ursprünglich betrachteten syrischen Form (S. 49—54) sowie in der griechischen version (S. 84—89) vorgelegt und mit umfangreichen Bemerkungen begleitet. Prof. Adam sieht darin einen späteren ausserchristlichen Beleg weiterer Entfaltung des Gedankengutes der Thomaspsalmen und ordnet es in die 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts ein.

Die neue Übersetzung und Bewertung der Thomaspsalmen als eines Beleges vormanichäischer, vorchristlicher und sogar vom Judentum fast unabhängiger mythologischer Spekulation müssen wir im Zusammenhang mit der heutigen Diskussion über Gnosis sehr hoch einschätzen. Die Auslegungsmethode, die die späteren mandäischen und manichäischen Texte zur Exegese einiger neutestamentlichen Schriften zugezogen hat, wird dadurch als nicht unberechtigt bezeugt. Doch wenn man die Thomaspsalmen mit einigen späteren, zeitlich nachchristlichen Texten ähnlicher Gattung, z. B. mit Oden Salomos vergleicht, tauchen auch mehrere wesentliche Unterschiede auf. Vergleicht man z. B. Od. Sal. 17,14—16 mit Ps. Thom. 1,48—49, so sieht man, dass die neue Entwiklungsstufe des Urmensch-Gedankens (entfalteter Leib-Glieder-Gedanke) ohne einen mindestens indirekten christlichen Einfluss kaum denkbar ist. Und darin zeigt sich die andere Seite der Bedeutung des vorliegenden Heftes. Die Berücksichtigung der vorchristlichen Thomaspsalmen lässt uns die christlichen Elemente in späteren gnostischen Schriften besser aussondern. *Petr Pokorný*

HEINRICH GEISSLER: Comenius und die Sprache. Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts. (Komenský-Coménius et les problèmes du langage. Recherches de pédagogie. Série de l'Institut Coménius.) 10. Quelle & Meyer, Heidelberg 1959. 188 pages.

L'ouvrage de M. Geissler est le fruit des recherches organisées par l'Institut Coménius de Münster. L'auteur a largement profité du grand avantage d'avoir eu à sa disposition la vaste trouvaille hallienne des années trente dont les copies lui avaient été rendues accessibles par M. Čyževskij. Quant à la littérature coméniologique tchèque, c'est M. Molnár qui l'y a initié.

Comme le titre de l'ouvrage le fait deviner, M. Geissler se propose d'examiner les questions du langage par rapport à Komenský dans l'acception la plus générale du terme. Il ne se contente point d'étudier les traits que Komenský consacre aux problèmes théoriques du langage ou aux questions de l'enseignement des langues, mais y ajoute une analyse bien fondée de l'usage que Komenský fait lui-même comme écrivain, de la langue et du style. Le rôle que Komenský accorde au don de la parole dans la vie de l'homme nous permet de considérer le sujet de M. Geissler comme l'un de ceux qui donnent l'accès du centre même de la pensée coménienne. Le mérite de l'auteur est d'avoir saisi le sens philosophique du grand thème de la parole et du langage sans pour cela perdre de vue, à la suite du choix de son sujet, les autres éléments qui entrent dans le système multiforme du penseur.

Le premier chapitre aborde, sous le titre «Der Mann und die Zeit» (L'homme et son temps), la question souvent traitée dans les littératures tchèque et allemande de la possibilité de voir en Komenský un «homme baroque», question d'ailleurs mal posée et riche par conséquent en solutions superficielles. Le style baroque, dont l'apogée coïncide, en Europe Centrale, avec l'affermissement du catholicisme militant dans son pouvoir, a donné naissance à plus d'une difficulté là où il s'agit de se servir de cette formule pour un auteur protestant. Si nous laissons de côté le terme de «baroque» lui-même, dont les affinités de sens ne couvrent guère le même terrain d'idées dans notre sphère et dans le reste de l'Europe, nous pouvons consentir à constater en Komenský, avec M. Geissler, une certaine tendance à unir des contrastes: le représentant des efforts pacifistes de l'Unité des Frères se trouve plus d'une fois engagé dans certains plans politiques qui en sont fort éloignés, le prophète de la proche «seconde arrivée» du Christ, en même temps ami et protecteur des visionnaires, est renommé pour la valeur pratique de ses manuels de classe et, qui plus est, pour ses projets de réforme scolaire améliorant l'éducation pour de longues périodes à venir. Cependant, sans tâcher d'atténuer ces contrastes, il faut se garder de simplifier la marche des idées de Komenský à la manière quasi-statique d'une balance en équilibre; le demi-siècle de son activité est, à lui seul, un argument décisif en faveur d'une interprétation qui refusera de faire des phases

successives de sa pensée ce curieux mélange d'éléments opposés. Réserve faite de cette objection méthodique, il faut rendre à M. Geissler la justice d'avoir considéré même ce qui sépare Komenský du «baroque» pour le rapprocher du piétisme. La conclusion du chapitre donne la biographie de Komenský en raccourci et le coméniologue n'a qu'à apprécier l'accent qui s'y trouve sur le plan de faire renaître la patrie au moyen des écoles destinées à former la jeunesse tchèque.

C'est pour rendre possible une esquisse générale des problèmes du langage au XVII^e siècle que l'auteur tâche d'abord, dans son chapitre intitulé «Die Zeit und die Sprache (L'époque et le langage), de tracer les grandes lignes de la pensée antérieure aux projets de Komenský. Les questions du langage étant inépuisables par leur nature même, chaque période de l'histoire a sa manière à elle de les traiter. Tandis qu'autrefois, la faculté de la parole était regardée comme un privilège indubitable de l'homme, et dont la jouissance ne présentait aucune difficulté, peu à peu, à mesure que la pensée elle-même devenait plus compliquée, la connaissance commençait à se faire jour que la juste expression d'une idée exige de l'effort. Tout en subissant l'influence de la renaissance et surtout celle de Vives, la philosophie du langage de Komenský est, selon l'opinion de M. Geissler, marquée d'une forte empreinte de mysticisme. Lecteur de Montaigne tout comme Blaise Pascal, il s'accorde avec le dernier en ce qu'il demande une connaissance des choses libre de toute tyrannie des mots; cependant, c'est à Pascal seul que fut réservé, à ce que pense notre auteur, de pénétrer le problème dans toute sa profondeur, tandis que l'esprit de Komenský, imprégné de la constante nostalgie de l'harmonie complète, se mouvait plutôt sur le plan horizontal. Après avoir mentionné les rapports qui existent entre Komenský et Böhme de même que ceux qui unissent la pensée coménienne aux projets de Ratke, M. Geissler donne, à la fin de ce deuxième chapitre, un sommaire historique des efforts de l'Unité des Frères d'épurer et de cultiver la langue tchèque.

A la tête du troisième chapitre, on trouve le titre «Der Mann und die Sprache» (L'homme et sa manière de s'exprimer) qui indique qu'il va s'agir d'une analyse de l'oeuvre littéraire de Komenský du point de vue de la langue. M. Geissler commence par passer en revue les manuels scolaires de Komenský. Sans nier l'importance de ce passage pour ceux qui manquent d'informations sur ce point, nous tenons à accentuer la partie suivante du chapitre, où l'auteur essaie de caractériser le style de Komenský. Il croit y avoir trouvé encore plusieurs éléments du «baroque»: moments de tension extrême, tendance à une gradation forcée et même violente, accent sur le moi de l'auteur, d'autant plus manifeste qu'il se fait valoir dans un ministre protestant. Néanmoins, la tendance vers une certaine harmonie perce même à travers ces contrastes. la recherche de l'unité étant, en Komenský, un des traits fondamentaux de la personnalité et du style.

La structure des textes coméniens est, selon l'aspect qu'en présente M. Geissler, le plus souvent la suivante: L'idée principale d'un passage figure d'abord sous sa forme la plus concise, puis se trouve développée dans toute sa richesse. Le fil se déroule, mais non sans détours. Il arrive que l'idée nous échappe pour un moment pour reparaître ensuite dans un élan d'expression qui ferait croire à une inspiration instantanée. Souvent, cette nouvelle rencontre prend la forme d'une comparaison, d'une allégorie. Avant de quitter la chaîne de ses arguments, Komenský prononce d'habitude une courte prière. Ensuite, il aborde une nouvelle idée en suivant un procédé à peu près analogue: exposé sobre, étalage d'arguments, jaillissement de métaphores etc. etc. Le tableau que Komenský se fait du monde est celui d'un tout; il le fait sien, l'absorbe, s'en laisse pénétrer et le modèle, le remanie avec beaucoup de finesse, en cherchant une expression toujours plus appropriée et toujours plus efficace. Il n'insiste guère sur l'originalité de sa diction. Semblable à ses contemporains, Komenský aime la prolixité, la répétition, le retour incessant à ce qui vient d'être dit. En élaborant un sujet, il le tourne pour ainsi dire d'un côté à l'autre et tâche plutôt de le montrer sous une lumière toujours différente que de procéder d'une idée à l'autre à la manière dont nous l'entendons. Le trajet que parcourt sa pensée ressemble parfois à un cercle. On sent le plaisir qu'il prend à écrire. Quelquefois, il s'enthousiasme d'une métaphore poétique jusqu'au point d'en faire, por un malentendu, un des principes du jugement. Malheureusement, M. Geissler se méprend sur la portée de ce qu'il ne croit être ici que des métaphores. En s'imaginant trouver, dans la «méthode syncritique» de Komenský, un emploi fautif de ce qui était à l'origine une simple affaire du style imagé, il en néglige les affinités philosophiques et oublie que Komenský espérait saisir, au moyen de ses «syncrises», les véritables liens des choses. On est en partie dédommagé de ce défaut par la caractéristique des abrégés

d'histoire et de politique de Komenský dont M. Geissler admire la sobriété éloquente, gâtée seulement par un penchant exagéré vers le détail trop abondant et çà et là suchargé. Quant à l'«Atrium» qui devait enseigner aux élèves l'usage des divers artifices du style, la lecture attentive de ce livre de classe confirme l'impression qu'en a M. Geissler: la diction, au lieu d'être «élégante» comme le veut Komenský, rappelle plutôt le «baraque» avec sa prédominance de l'ornement sur l'argument et son manque de naturel. Cependant, la forme de l'«Atrium» ne justifie point à nos yeux, à elle seule, la caractéristique de M. Geissler d'après laquelle Komenský est avant tout pathétique. Il ne faut pas confondre le vide de la forme pathétique avec la gravité d'une pensée qui, en plein XVII^e siècle, ne peut trouver son expression que dans un style également grave et solennel. C'est aussi un trait commun aux écrivains de l'époque que l'usage de citer les prophètes de l'Ancien Testament en changeant quelquefois le sens de l'endroit; il n'est pas nécessaire d'attribuer ce peu de précision à Komenský seulement. Néanmoins, ces objections que le lecteur ajoute peut-être en marge du troisième chapitre ne constituent guère un refus de l'ingénieuse analyse de M. Geissler où mainte remarque gardera, après tout, sa pleine valeur.

Dans le quatrième chapitre, intitulé «Die Sprache und die Lehre» (La doctrine et les problèmes du langage), l'auteur envisage, finalement, ce qu'on pourrait appeler la philosophie du langage de Komenský. On s'attendrait peut-être à une introduction philosophique pour montrer le rôle de la parole dans la vie de l'homme selon Komenský, mais l'auteur se concentre sur la fameuse sentence de Komenský qui déclare que la vie entière de l'homme est une sorte d'«école». Il semble à M. Geissler que voici une métaphore de plus dont la validité se trouve appliquée, par un manque de vigilance, ou plutôt par un manque de méthode, même dans le domaine de la réalité. Mais, le dernier sens de la philosophie de l'éducation telle que la conçoit notre pédagogue étant la direction de l'homme par Dieu, il est clair que c'est encore le Créateur qui exerce une influence perpétuelle sur l'homme pour l'élever et que, par conséquent, l'école qu'est la vie en est une dans le véritable sens du mot, même en vue de la définition qui exige une action consciente de l'éducateur sur son sujet.

Tournons nous cependant vers la suite de ce chapitre qui ne sous semble plus donner occasion à la polémique. Une réforme de l'école en général étant indispensable, l'enseignement des langues la nécessite d'autant plus qu'il occupe, au temps de Komenský, la première place dans le programme scolaire. M. Geissler passe en revue plusieurs ouvrages de Komenský et soumet ceux d'entre eux qui posent les fondements théoriques de l'éducation à un examen spécial. Komenský, en véritable novateur sur le terrain de la «théologie de l'éducation», introduit, d'après M. Geissler, une nouvelle interprétation de la manière dont on devient membre de sa communauté religieuse, voire une interprétation pédagogique. Pour Luther, comme pour les théologues de l'Unité des Frères, le baptême seul suffisait; pour Komenský, c'est l'éducation seulement qui fait de l'enfant un chrétien.

Dans sa revue sommaire des manuels de classe de Komenský, M. Geissler aborde avec une attention particulière le «Tirocinium» et l'«Orbis pictus», petits livres consacrés à la première jeunesse. Notre auteur montre des relations fort intéressantes entre ce manuel élémentaire et un ouvrage illustré du XII^e siècle, publié sous le titre de «Lucidarius» par l'écrivain allemand Heinrich Löwe. Ce qui nous manque dans ce passage de M. Geissler, c'est la connaissance d'un petit ouvrage de Komenský au titre semblable. C'est le «Lucidarium» coménien dont l'exemplaire unique, récemment trouvé par le Professeur Turnbull, a déjà été reproduit chez nous. L'étude en est recommandable à quiconque veut bien comprendre la place de l'«Orbis pictus» dans l'immense oeuvre de Komenský.

Quant à l'interprétation que M. Geissler donne de la «Methodus linguarum novissima», elle ne mérite que de l'appréciation. L'auteur constate, et avec raison, que voici l'ouvrage le plus systématique de Komenský du point de vue moderne et que sa méthode de construire les preuves y est bien plus voisine de la nôtre qu'ailleurs. Le point de départ des réflexions de Komenský est philosophique: il lui semble que la structure du langage est, dans son tout, pareille à celle du monde. Tout ce qui la compose est si bien ordonné qu'il n'est point difficile d'y voir l'expression de l'harmonie même des choses. En traçant une parallèle entre la «Methodus» et les idées apparentées de Milton, d'Opitz et des partisans de Ratke, l'auteur a encore une occassion de plus de faire ressortir un mérite de Komenský en particulier. Il consiste en ce qu'il quitte le cadre étroit des problèmes scolaires et, loin de se contenter d'une amélioration de l'enseignement du latin ou des langues en général, fait comprendre à ses contemporains que la manière dont on étudie et

fait étudier à ses élèves les langues peut contribuer dans une large mesure à la réconciliation des branches désunies de l'humanité.

En concluant son chapitre, M. Geissler insiste sur le côté pratique des projets pansophiques. La pansophie ne s'éloignait guère de la vie réelle. Le but de Komenský n'était point celui de former des bigots qui vécussent en étrangers dans ce monde. L'idée qu'il poursuivait était celle d'un chrétien porteur d'une saine culture intellectuelle. Cet idéal est noble sans être aristocratique et il est, au surplus, réalisable.

Le dernier chapitre a pour titre «Der Mann und die Lehre» (L'homme et sa doctrine). C'est sans doute la partie la plus importante de l'ouvrage. M. Geissler croit que les efforts pansophiques de Komenský ne seraient point compréhensibles sans l'hypothèse que le monde touche à sa fin et que le Christ viendra en peu de temps; il ne s'agit guère d'autre chose que d'instaurer un ordre divin, celui qui sera le partage de l'humanité dès le moment où, le jugement rendu, le Sauveur aura commencé son règne. C'est à regret que nous sommes obligés de constater que voici un aspect incomplet et par conséquent manqué de la pansophie. Certes, les mobiles de l'énorme tâche pansophique sont religieux et les allusions à la fin des temps sont assez fréquentes dans les écrits concernant la philosophie universelle. Mais l'étude des projets de réforme scientifique et sociale eux-mêmes fait voir, par contre, que Komenský espère faire valoir ses innovations dans un milieu plus éclairé que le présent sans doute, mais en aucune manière atteint d'une action exceptionnelle de là-haut. Les plans de l'époque universaliste de Komenský tendent à améliorer la société par les moyens qu'elle a, tout naturellement, à sa disposition, témoins aussi les plans linguistiques dont la forme inachevée n'est guère due à une perspective eschatologique, mais, au contraire, à l'état provisoire de la philosophie coménienne dont son projet de langue universelle devait dépendre. La fonction de la nouvelle langue à introduire ne laisse aucun doute sur ce qu'elle est destinée à une société relativement maîtresse de son sort.

En resaisissant le fil de la pensée de M. Geissler, notons la rapide transition de l'époque pansophique préparatoire à celle du grand corpus hallien appelé «De rerum humanarum emendatione consultatio catholica» (que nous nous sommes accoutumés à nommer tout court la «Consultatio»). Les sept parties dont ce grand ensemble est composé sont l'objet d'une analyse attentive de M. Geissler, avec les données linguistiques au premier plan. Tandis que la «Panegersia» ne présente pas beaucoup de matière importante sous ce rapport, la «Panaugia», qui renferme la clé méthodologique de la «Consultatio», est comparée par notre auteur à la «Via lucis» et située dans la proximité spirituelle du «Triertium». Avec ce traité philosophique, elle est pour M. Geissler l'occasion d'une construction intéressante qui doit montrer la place de la parole dans la sphère de l'être selon Komenský. Les choses font naître les idées, les idées, elles, sont la source de la parole, et la parole, à son tour, est l'origine des oeuvres; or, les oeuvres n'étant rien d'autre que des choses, le cercle se ferme.

Ces régions de la pensée coménienne, si voisines de la «Ianua rerum», amènent M. Geissler à s'occuper, après la «Panaugia», de la «Pantaxia» ou «Pansophia» proprement important du monde des choses. Aux que. Après le succès de la «Ianua linguarum», la «Ianua rerum» commença à se dessiner dans l'esprit de Komenský. L'analogie, si facile à rêver dans les plans de la période préparatoire, se révéla comme extrêmement compliquée et difficile à exécuter après les «Praecognita». La construction dut être changée de fond en comble. La parole garda son rôle d'élément important du monde des choses. Aus yeux de M. Geissler, la «Ianua rerum» est trop sujette à l'influence des formes de pensée invétérées du moyen âge. Bien que la lecture de ce curieux écrit justifie peut-être, au premier abord, cette impression, une analyse approfondie distingue, sous les vieilles formes aristotéliciennes, souvent des idées qui n'appartiennent guère à l'École. En étudiant la «Pansophia», M. Geissler n'oublie pas d'accentuer la richesse des remarques de Komenský sur le langage et constate que le champs de sa philosophie de la langue s'étend même en dehors de ce qui concerne l'enseignement. Les considérations d'ordre moral n'en sont pas absentes non plus. Le peu de place que M. Geissler accorde, dans son exposé, au «Lexicon reale pansophicum» ne lui permet pas de puiser à fond dans les articles de nature philologique qui ne sont pas rares dans cet ouvrage.

La «Pampaedia», elle aussi, est traitée sans trop de détails; l'auteur trouve sa seule contribution à la didactique des langues en ce qu'elle prolonge le besoin de l'étude et déclare l'âge mûr et la veillesse non moins aptes à recevoir l'enseignement que l'enfance et l'adolescence.

Il n'est pas surprenant de trouver au centre de l'intérêt de M. Geissler la «Panglottia», ouvrage où aboutissent toutes

lès voies de la pensér de Komenský en tant que philosophe du langage. M. Geissler croit que ce livre, le cinquième de la «Consultatio», était connu à Leibniz et peut-être même à la Société Royale de Londres qui étudia ce projet de langue universelle avant de se décider définitivement pour l'usage de l'anglais. M. Geissler ne manque pas de résumer les essais des précurseurs de la langue philosophique au XVII^e siècle dont les travaux étaient, le plus souvent, le fruit de la convergeance de deux tendances: l'une qui voulait introduire un meilleur contact économique entre les pays, l'autre qui voulait faciliter la collaboration scientifique. Il place l'élaboration de la «Panglottia» entre 1661 et 1668, bien que les données immanentes à la «Panglottia» de même que la chronologie des travaux pansophiques nous permettent, à ce qui nous semble, de limiter cet espace de temps aux années 1665 et 1666. Le jugement d'ensemble sur la «Panglottia» qui se trouve dans ce chapitre si riche en idées est, au contraire, juste dans son essentiel. M. Geissler suppose que, parmi les obstaeles qui ont empêché Konmenský d'achever la «Panglottia», le plus important est à chercher dans les lacunes de son projet, car il n'ignorait pas que son essai en avait. Déjà, le plan de créer une langue vivante, capable de rendre des services pratiques à la société, et en même temps philosophique, présentait des difficultés insurmontables qui avaient fait échouer, avant le plan de Komenský, celui de Dalgarno. Néanmoins, il faudrait ajouter que le plan linguistique de Komenský était lacuneux à la suite du même défaut de la nomenclature pansophique des choses qui devait servir de base à la langue universelle. Il aurait fallu avoir d'abord un système complet de concepts pour pouvoir en faire dériver le système de la langue.

M. Geissler apprécie, dans la «Panglottia», avant tout la volonté de remplacer le chaos par l'harmonie sans cependant cesser de cultiver les langues nationales. Nous sommes d'accord avec lui, lorsqu'il veut voir un des grands avantages de cet ouvrage en ce qu'il se trouve encadré dans les plans d'une amélioration intégrale de la société. Le lecteur de M. Geissler n'a qu'à regretter que l'auteur se soit contenté de tracer le plan général de la «Panglottia» sans entrer dans le détail de son exécution. L'introduction de la matière linguistique concrète de la «Panglottia» et du «Tentamen» qui l'accompagne aurait contribué à enrichir de plus d'un trait le portrait de Komenský comme linguiste érudit et comme esprit créateur sur le terrain de la langue.

Dans le passage où il parle de la «Panorthosia», l'auteur fait bien de la distinguer des écrits utopiques courants et de la rapprocher de trois ouvrages de Komenský appartenant à l'époque antérieure, qui sont la «Dilucidatio», la «Via lucis» et la «Traditio lampadis». Il semble qu'il se concentre, ici encore, trop exclusivement sur les espoirs chiliastiques de Komenský sans en montrer le contre-poids nécessaire qui est la détermination de ses plans par les conditions de la vie réelle. Sa réforme scolaire, ecclésiastique, politique et scientifique, bien qu'elle dépasse de beaucoup les limites du probable, n'est pourtant imaginable que dans le monde qui nous entoure et dont nous connaissons ou croyons connaître à fond les possibilités, présentes comme futures. Il semble qu'il faudra admettre un certain changement des vues de Komenský au cours des longues années pendant lesquelles mûrissaient ses plans d'amélioration universelle. Ce qui avait été, à son origine, un essai d'unir les esprits avant la fin des temps, se transformait successivement et sans trop le faire paraître, grâce aux besoins de la situation réelle, en un projet de reconstruction dont les agents seraient des hommes seulement, mais des hommes conscients de leurs devoirs de chrétiens. La structure de la «Consultatio», loin d'être parfaitement cohérente, invite le spécialiste à constater plus d'un changement dans les vues de Komenský; or, il est d'autant plus probable que l'ouvrage ait subi aussi la transformation que nous venons de constater. Sa marche presque imperceptible ne doit pas nous tromper sur sa portée. M. Geissler lui-même dit, en parlant de la «Panmuthesia», dernière partie de la «Consultatio», que la composition du grand corpus a pris vingt ans. La simple considération psychologique nous apprend qu'on ne peut point supposer que la tension spirituelle d'un homme qui attendait le miracle ait pu persister pendant un tel espace de temps sans s'affaiblir.

Le «Schlusswort» (Conclusion) qui figure à la fin du livre constate que les questions du langage constituent un des problèmes les plus durables qui ne cessaient d'occuper l'esprit de Komenský. Malgré que M. Geissler se déclare adhérent à la doctrine de Komenský d'après laquelle la religion est la force motrice de chaque éducation digne de ce nom, il ne se fait pas partisan d'une application simpliste des plans linguistiques de ce penseur à la pédagogie ou à la philoso-

phie du langage de nos jours. Le mérite de Komenský est, à son avis, d'avoir prouvé que l'enseignement des langues n'est point une affaire de forme seulement. L'étude comparative des langues devait pénétrer, selon l'opinion de Komenský, jusqu'aux affinités les plus intimes de l'être et le rôle que le langage devait remplir dans la vie de l'homme était celui d'exprimer la vérité.

Le livre de M. Geissler a réussi à montrer plus d'une question sous une lumière nouvelle et la littérature coméniologique s'en trouve considérablement enrichie. Les notes détaillées qui l'accompagnent font voir que l'auteur s' est servi même des textes tchèques qui, loin d'y figurer comme de la simple matière à enregistrer, ont été pour lui l'objet d'une étude attentive. Les éléments décifs qui se font valoir dans la philosophie du langage de Komenský ont été tous appréciés à leur juste valeur. Rien n'a été négligé des principaux thèmes religieux, pédagogiques, sociaux et linguistiques autant qu'ils entrent, à titre de base ou à titre d'argument, dans sa conception de la parole et du langage. Quiconque étudie le grand ensemble d'écrits universalistes qui couronne les travaux pansophiques de Komenský trouvera dans le livre de M. Geissler plusieurs occasions de comparer ses propres thèses aux siennes, soit-ce pour s'instruire avec son aide ou pour se faire son critique, ou, enfin, pour profiter de la confrontation dans les deux sens. Le grand public, pour s'approprier les vues de l'auteur sur la «Consultatio» ou pour leur substituer d'autres, aura à attendre le moment où les coméniologues de Prague auront réussi à faire paraître le texte complet de la trouvaille hallienne qu'ils ont préparé pour la presse pendant l'année 1958.

V. T. Miškovská

EDITORIAL

Des fünfzehnten Jahrestages der Beendigung des zweiten Weltkrieges und der Befreiung der Tschechoslowakei gedachten zusammen mit dem ganzen tschechoslowakischen Volk auch die Mitglieder der protestantischen Kirchen. Mit dankbarem Herzen schauten sie zurück auf die neuen Gelegenheiten und neuen Anfänge, die ihnen der Herr der Geschichte geschenkt hat und versuchten den Sinn der vergangenen fünfzehn Jahre aufzuzeigen:

Im zweiten Weltkrieg ist die Sowjetunion wieder alle Erwartungen der Politiker nicht nur nicht zusammengebrochen, im Gegenteil es hat sich klar ihre Lebensfähigkeit und innere und äussere Kraft und Einheit gezeigt. Im Jahre 1945 hat sie sich unter die führenden Weltmächte eingereiht. Wir gerieten in eine neue Situation. Das christliche Europa musste die Tatsache ernst nehmen, dass der erste Staat existiert und an Stärke gewinnt, der bewusst auf anderen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und ideologischen Voraussetzungen aufgebaut ist als alle bisherigen Staaten. Und dieser Staat hat im zweiten Weltkrieg, zusammen mit den Aliierten, auch für unsere Befreiung gekämpft. Die Tatsache, dass im Jahre 1945 der gröste Teil unserer Republik gerade von der Roten Armee befreit wurde, hat zur Folge, dass der Sowjetunion unser dankbares Herz gehört und immer gehören wird. Wir können und wollen nicht die Richtung unserer Entwicklung nach 1945 als unangenehmen Abstecher werten, den es irgendwie zu überdauern und zu »überwintern« gilt. Im Gegenteil, wir sehen in der heutigen Begegnung mit dem Marxismus eine neue, gute Gelegenheit.

■

Vorallem haben wir erlebt, dass der Weg Christi nicht einfach und kurzerhand mit der institutionellen Kirche gleichgesetzt werden kann. Im zweiten Weltkrieg hat doch das christliche Deutschland eine sehr unchristliche Rolle gespielt.

Wir brachten uns mit Schmerz und ungern die Schuld der Kirche zu Bewusstsein, ihren vielen Unglauben gegenüber den Königsgesetzen Christi. Oder positiv ausgedrückt: Wir haben erkannt, dass Jesus Christus auch die Menschen zu guten Zielsetzungen benützt, die sich mit Worten nicht zu ihm bekennen. Wir lernten Verständnis zu gewinnen für »gute Menschen ohne Christus«, wie wir in der Kirche oft sagen. Wir lernten Freude daran zu haben, dass neben uns Menschen existieren, an denen wir erkennen, dass sie aus dem Geist Christi leben, wenn sie es selbst auch nicht zugeben.

Und aus dieser Erkenntnis wuchs dann der zweite Brennpunkt unserer Not: wir sind uns dessen bewusst, wie ohnmächtig traditionell oft die Art unserer kirchlichen Arbeit und unserer Verkündigung des Willens Gottes in der Welt ist. Viele Menschen haben gar keine Voraussetzungen uns zu verstehen — unsere bisherigen Worte und Arten weisen sie in eine ganz andere Richtung als uns, die wir in der Kirche aufgewachsen sind. Gerade aus der Begegnug mit nichtreligiösen Menschen erstand für uns die Notwendigkeit einer »neuen Interpretation der Botschaft« und dringt uns immer von neuem und bestimmt unsere Arbeit.

Dazu kam dann noch, bestimmt auch unter dem Einfluss der gesellschaftlichen und ideologischen Verwandlungen in unserer Republik, der »soziale Aspekt des Evangeliums«, der zu einer der Grundfragen wurde. Dass der christliche Glaube auch Konsequenzen für gesellschaftliche und wirtschaftliche Beziehungen zwischen den Menschen hat — das hat für uns nicht zweitrangige Bedeutung, das ist nicht nur geeignete Ergänzung, sondern ein unteilbarer Bestandteil ech en christlichen Glaubens.

Und viertens: Auge in Auge der Entfaltung der Technik und der Naturwissenschaften, aber besonders Auge in Auge der sich entfaltenden Ökonomie, Politik, Soziologie und Psychologie, wird uns immer mehr klar, wie oft wir in der Kirche und in der Theologie ein Opfer dessen geworden sind, was »theologischer Imperialismus« genannt wird. Wir erkennen, dass die einzelnen Bereiche des Menschenlebens ihre eigenen Gesetze haben, die sachlich studiert werden müssen — und dieses sachliche Studium kann durch keinen religiösen, allgemein gültigen Satz ersetzt werden, der die Situation nicht kennt und ihrer nicht Herr wird. Der christliche Glaube weist diesen wissenschaftlichen Bestrebungen die Richtung und krönt sie, darf sich jedoch nicht anmassen, dass er selbst genügt.

Zu diesen vier Erkenntnissen, die wir den letzten fünfzehn Jahren verdanken, reihen wir besonders dankbar noch eine fünfte: Unsere grösste und freudigste Erfahrung, aus der wir Mut und Kraft für die Arbeit schöpfen, stammt daher,

dass wir uns überzeugen können, wie das wahre Evangelium Jesu Christi auch in unserer nichtreligiösen Welt immer wieder tragbar, dringlich und notwendig ist. Dass wir gegenüber den anderen Menschen keine Minderwertigkeitsgefühle oder den Eindruck dass wir ausgewiesen sind haben müssen, sondern dass wir ihnen den Weg zu Tatsachen und zu einer Lebensrichtung weisen können, die das Leben reich machen und ihm einen guten Sinn und Grund geben.

■

Und welche Aufgabe steht vor uns, wenn wir an das Leben in unserer Republik denken? Etwas ganz Einfaches: Interesse und Mitverantwortung an allem zeigen, was sich ereignet. Viele Menschen flüchten heute in ihr Privatleben und überlassen anderen die Sorge, das Interesse und die Verantwortung für die Situation in der engsten Umgebung, aber auch in den Städten und Dörfern und im Staat. Christen sollen nicht zu diesen Menschen gehören. In ein beträchtlich erweitertes privates Lebensideal wollen wir Interesese für alles öffentliche und gesellschaftliche Geschehen hineintragen. Das ist ein Stück unseres christlichen Dienstes an der heutigen Welt. Und dieses Interesse und diese Verantwortung zeigen sich dann praktisch in zweierlei Hinsicht:

Vor allem durch das Bestreben um gegenseitige Verständigung. Jeder von uns überzeugt sich von neuem davon, wie das ungemein kompliziert ist. Wie schwierig es ist, sich in die Lage des Anderen hineinzuversetzen. Wie kommt es doch immer zu schmerzlichen Enttäuschungen, wenn wir dem Anderen von Jesus Christus zeugen wollen, wie wir es am besten und wahrhaftesten verstehen — und er versteht uns nicht und glaubt uns nicht, weil er eben anders denkt. Aber es gibt keinen anderen Weg zur Annäherung als immer wieder die Verständigung zu versuchen und den Grund der Befremdung in erster Reihe bei sich zu suchen.

Die zweite Art unserer Hilfe als Bürger ist ebenso wichtig. Es ist eine wahrhafte und aufrichtige Position in der Welt. Es wird sehr oft von der moralpolitischen Einheit der Menschen bei uns in der Republik gesprochen. Das ist eine ungemein wichtige Sache. Und der Weg dazu führt nur durch gegenseitiges Vertrauen und Offenheit der Menschen, die sich lieb haben. Nichts hat heute vielleicht für die Erhaltung des Friedens in der Welt eine so grosse Bedeutung als gerade die Offenheit und Aufrichtigkeit, die zu Vertrauen und zu Sicherheit in den gegenseitigen Beziehungen zwischen den Menschen führen. Hier sehen wir den wichtigsten Platz unserer Hilfe als Bürger. Von der alttestamentlichen Kirche haben

die Christen den prophetischen Dienst übernommen. Und die Grösse der Propheten liegt gerade in ihrer tiefen Wahrhaftigkeit, die ein Wort der Anerkennung sagen kann, aber auch ein Wort echter Kritik, die von Liebe getragen ist — und deshalb eine Hilfe sein kann. *K.T.*

The Door Remains Open. The name of Walter Lippman, one of the wisest, and most realistic of American writers and journalists, has often appeared in newspapers in the last few weeks. With great and open seriousness he has reflected on the latest international events, and has reproached the American government, especially President Eisenhower, that in the decisive moment he did not make use of the chance offered him by N. S. Khrushchev, and did not save the summit meeting by a wise diplomatic step. On this occasion I recalled that even at the close of the Second World War, Walter Lippman pointed out, toward the end of 1944, in his slender book on the war aims of the United States, the immense responsibility that American statesmen would have when the war ended. Americans were not prepared for their decisive position in world politics. Nor had they learned from the First World War. After the victory in 1918 they had withdrawn into themselves, sought profits and economic advance. Franklin Delano Roosevelt was the first to push forward the statesmanlike aims of Woodrow Wilson, who had been abandoned by his nation in the gravest moments. He took in hand the social, economic, and labour problems, with the courageous aim of drawing the American people onto new paths, And during the Second World War it was he who saw the great possibilities of the American nation in a struggle for a new international order, if it would preserve a sincere co-operation with the Soviet Union. Walter Lippman, much more conservative in his social views than Franklin Delano Roosevelt, at least saw clearly in a political way that the postwar world would be determined by two great powers: the United States and the Soviet Union. And that it would be necessary for these great powers to make a clear demarcation of their spheres of influence, work together, and not attempt to undermine each other's position as a great power. In April 1945 Roosevelt died, and American policy came into the hands of people with no broad world outlook, no understanding of the new situation, and at the same time with limited confidence in, even with hatred for, the Soviet Union. When Roosevelt was still alive, in the last period when his strength was

exhausted, but especially after his death, the cold war began on a large scale. This was the attempt to knock the Soviet Union off its feet by any means, permissible or impermissible, to separate away its allies on the western borders, to strip it bare and gradually deprive the Soviet people not only of the results of victory, but also of their tranquil and undisturbed building of socialism.

Let us add to this the fact that dominant sections of America and the West in general have never been resigned within themselves to the Soviet Revolution of 1917, and for a long time — perhaps up to quite recently — have aimed their policy at the abrogation of the year 1917, and at ridding the world of the "spectre of communism". The Chinese revolution and the unrest in Asian and African nations have only strengthened their terror of the East. At times it seemed that the western world was beginning to become reconciled to the fact that the new social structure, represented by the Soviet Union and People's China could not be stopped and that history could not be turned back. Especially in July 1955, when the first meeting was held of statesmen at the top level, it seemed that a new era was beginning in postwar life. But a careful observer of what was happening, not only on the surface, but also in the thoughts of people and in the over-all atmosphere of the nations, could not fail to see that this very meeting, with all its great and clear possibilities, brought fear to the dominant circles in western countries, especially the United States, and caused a special tightening of the internal front. I myself have lively memory of the holidays in 1955 when I attended ecumenical conferences in the Swiss town of Davos. Wherever we were from, our external relations were proper, amiable, correct. But when we came to discuss the particular questions of the situation at that time, we were perhaps farther apart than we had been before. There arose an atmosphere of growing unwillingness to cope with world events, to take account of the enormous changes in eastern Europe and in Asia, to stop the cold war and do everything for genuine co-operation between both great world camps. The pressure of propaganda to interfere by every possible means in the internal life of countries that lay between the West and the Soviet Union was stepped up from day to day. The events in Poland and in Hungary in 1956 fall into this framework. The hysteria (it really is impossible to use any other word here) which accompanied the events at the end of October, and especially at the beginning of November, of that year, only prove what I have just said. The people able to judge those events calmly, realistically and bearing in view the results of the Second World War, with

a wise realization of the conditions for a genuine peaceful fellowship of nations, were insignificant in number. Remembrance of what a failure the Korean war had been for the United States perhaps only intensified that spirit of perverseness, distaste and unwillingness to make a truly new start in political thinking and action.

■

Connected with all this is something that continually disturbs me personally, as a theologian. People in the West, with very few exceptions, have a constant feeling of human, cultural, and political superiority over other nations, especially the socialist camp. They have done everything they can to stop the advance of eastern countries in their economic development and living standards, and at the same time have made use of all the difficulties and hardships of building a socialist society to affirm their own superiority and worth. Even in Christian circles one meets with this continually. It is not just mistrust of the eastern countries, but also a feeling that what comes from the people in the East cannot attain the same level and have the same worth as western life. This atmosphere, which is hard to express and often is not admitted, also affects serious political decisions. We have seen this in recent days. An American statesman and soldier is offended when he is told that he must apologize for certain impermissible acts. That has serious consequences in relations among nations. For it is not enough when people behave properly toward each other in a social way, they must also take each other seriously in a human way. We continually run across such ambiguous behavior, and formerly we observed this even among some of the people of our country, in the church and outside the church, when they were faced with changes and upheavals for which they were unprepared. We are living through a profundly revolutionary historical process, and in it we must struggle not only with external conditions, but also with ourselves.

The meeting of statesmen at the highest level did not take place. It is not up to us to hand out marks for behaviour. But we can say this much, in all responsibility, that American policy is headed by a man who, while he has fine personal characteristics, lacks the statesmanlike wisdom, decision, and courage that are needed today for us to push forward another step. The present American president is simply not equal to the task entrusted him by the American people and by history. It seems that he will be counted as one of the weakest of American

presidents. This is a great disappointment for many people in the West who until recently have expected from Eisenhower the statesmanlike perspicacity and depth of vision necessary for the immense tasks in the current world crisis. The events in Paris around the 16th of May have shown that western policy, headed by the United States, is in continual retreat, is constantly on the defensive in regard to the advance of nations in Eastern Europe, in Asia, Africa, and soon perhaps in Latin America, too. It is a policy of fear, negation, and — unfortunately — malice, as well. But this spirit is not equal to anything more than the rattling of arms or a savage cold war that tries to stop the course of history. I often ask myself these days, if we in our congregations and churches have understood what the issues are in the world, and whether we are in the least prepared for our role in the world of today, for our responsibility in public and religious life. We have a good deal to learn, too. We need, also, much courage and wisdom in our faith and our testimony.

So far nothing is lost. The world of today is not yet prepared for what we expected from the meeting of statesmen on May 16th. Many questions have not yet matured. West German policy is shockingly dangerous, precisely because it is so blind, obstinate, and so unwilling to accept the consequences of the terrible catastrophe that was caused by the wretched leaders of Germany in the years 1933—1945. We have realized again what depths were reached by the world revolution and the ruin of the last twenty or perhaps forty-five years. We are standing amidst cataclysmic changes, amidst difficulties, with bleeding wounds which could not be repaired by a conference of statesmen, if it were to meet at a time which had not yet matured and when it had not yet been prepared for. We do not know whether the time will be riper in six or eight months. But N. S. Khrushchev rightly pointed out that the conference would have no sense if it lacked the serious political prerequisites, lacked an atmosphere of trust, and lacked simple human or social decency. But we have noted that the door has not been closed. The speech of Khrushchev in Berlin is itself testimony to the fact that Soviet statesmen wish to wait patiently to discuss all serious international questions at the moment when they are ripe for decision. West European statesmen are surely aware of their enormous responsibility. And the American people who undoubtedly long for peace, will emerge from this last lesson knowing more than they had before. The United States, so rich in human values, will find the statesmen, we believe, who will in the near future take up the reins of foreign policy, with genuine readiness, maturity and courage. Finally, I per-

haps need not remind anyone that the recent events have been a great lesson for us all, and furthermore an urgent challenge for us to assist, in our faith, in building the foundations and the conditions for future creative co-operation among nations.

J.L.H.

† BOHUSLAV POSPÍŠIL

Ort und Funktion der Kirche im Zeitalter der Umgestaltung der Gesellschaft

Hiermit legen wir unseren Lesern die Ehrenpromotionsrede an der theologischen Akademie in Debrecen vom 22. Mai 1959 vor, um sie mit dem Testament unseren lieben Bruders bekannt zu machen. Der Autor ist am 14. Oktober 1959 gestorben, also nicht ganz 5 Monate nach dem akademischen Promotionsfest. Niemand, der dem Ehrendoktor damals zuhörte, wird den Todesschatten am Gesicht des Promovierten vergessen. Aber eben dieser Todesschatten hat dieser Rede etwas vom existenziellen Glaubensgewicht verliehen, das weit die Grenze des rein akademischen Festaktes überschritten hat. Wir waren auch damals der festen Hoffnung, dass er die Gefahr seiner Todeskrankheit in der Kraft des Glaubens und durch die Kunst der Ärzte bewältigen wird. Er selbst aber wusste mehr, als wir ahnten. Wenn man in der Theologie oft von der Entscheidungsgrenze zwischen Leben und Tod spricht, so darf man eben diese Rede im Lichte des in der Agonie und doch in der Glaubensgewissheit ringenden Bekenners lesen. B. Pospíšil gehörte zu den umstrittenen und immer wieder auch misstrauisch kritisierten Persönlichkeiten. Das hier vorliegende Testament mag vielen Lesern helfen durch den Schatten des Todes und durch den Vorhang des Misstrauens und der Vorurteile durchzustossen und dem Ehrendoktor von Debrecen aufgeschlossen, verständnisvoll und dankbar zuzuhören. B. Pospíšil war lange Jahre Sekretär der Comenius-Fakultät, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei, der Christlichen Friedenkonferenz und Direktor des ökumenischen Instituts der Comenius-Fakultät. Durch seine Initiative, unerschöpfliche Tätigkeit und durch sein brennendes Interesse für die Versöhnung, den Frieden und die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und Völkern Europas wurde er unzähligen Brüdern in europäischen Ländern bekannt und wir sind gewiss, dass seine Debrecener Rede als eine Art Bekenntnis aufgenommen und gelesen wird. *J. L. H.*

In einer Zeit wie die heutige, sich nur auf die Lösung abstrakter dem täglichen Leben entrückter Probleme zu konzentrieren, würde für einen Theologen dasselbe sein wie sich auf der Grenze der Unverantwortlichkeit zu bewegen. Hier würde auch die Tatsache nicht entschuldigen, dass in Vergangenheit über manche theologische Facharbeit das Wort von den getünchten Gräbern geschrieben werden konnte. Umso mehr heute. Uns herum und vor uns pulsiert das Leben, ein Leben voll ungeahnter Möglichkeiten und Perspektiven und vieler Aufgaben. Deshalb möchte ich bei einem für mich so bedeutenden Anlass, den die Erteilung der Doktorwürde der Theologischen Akademie in Debrecen

bedeutet, eher als ein Wort persönlichen Bekenntnisses versuchen auszudrücken, wie ich den Ort und die Funktion der Kirche heute sehe.

Wenn ich sage, dass es sich eher um ein persönliches Bekenntnis handelt als um einen sog. objektiven Standpunkt, so heisst das nicht, dass die angewandten Gesichtspunkte nur ein Ergebnis meiner Analyse wären. Im Gegenteil. Viele und vielleicht die meisten Gesichtspunkte sind tief beeinflusst von der Arbeit meiner für mich unvergesslichen Lehrer, denen ich nicht genug dankbar sein kann für das, dass sie mich auf die Zeit vorbereitet haben, in der wir heute alle leben. Ich bin dankbar dafür, dass ich ihnen bei diesem Anlass herzlichen Dank ausdrücken darf. Sie heissen: Leonhard Ragaz, Slavomil Daněk und J. L. Hromádka. Ich will hier nicht die besonderen Akzente beschreiben, die ich von diesen Lehrern übernommen habe. Nur summarisch möchte ich besonders der jungen Theologengeneration sagen, dass meiner Ansicht nach kein einziger von ihnen schon überholt ist und dass das Kennenlernen ihres Werkes auch heute noch eine bedeutende Hilfe zu besserem Verständnis des gegenwärtigen Geschehens und dessen theologischer Beurteilung bedeutet.

Das erste, was ich nennen muss und was ich bei allen drei Lehrern gelernt habe, ist das lebendige Bewusstsein, dass das Leben in der heutigen Zeit ein grosses Vorrecht ist. Ein Vorrecht, das weder Bequemlichkeit noch eine Sinekur mit sich bringt. Ein Vorrecht, das nirgends durch einen Regierungs- oder Herrschererlass gesichert ist. Es handelt sich um ein Vorrecht, das die Kirche als Geschenk annehmen kann. Sein Ausmass und seine Tragweite ist in zwei Richtungen gegeben. Einmal in der Richtung zur Welt hin, zur Umgebung, in der wir leben. Anderseits ist ein Vorrecht, dass wir gegenüber der vergangenen Kirchengeneration im voraus haben. Wenn ich es aber so ausdrücke, so weiss ich, dass ich eine These ausdrücke, die oft bestritten wird, die leicht den Verdacht wenn nicht eines Opportunismus so doch von Künstelei erwecken kann. Die Frage nach dem Inhalt des Vorrechtes liegt ja auf der Hand. Was haben wir im voraus gegenüber unserer Umgebung oder der vergangenen Generation? Vielleicht nur das, dass unsere Existenz als Bürger und als Christen weit komplizierter und verwickelter ist. Die These vom Vorrecht der christlichen Kirche ist heute vielleicht wohlgefällig, passt jedoch nur in eine festlich geschmückte Aula, denn der Wochentag sieht anders aus.

Ja, es ist wichtig, dass nicht nur unser Wochentag anders aussieht, sondern jeder Wochentag andere ist und sich von seinem Vorgänger unterscheidet. Nur ein Blinder, oder wer absichtlich die Augen vor der Wirklichkeit schliesst, sieht nicht, dass sich die Welt heute mit jedem Augenblick ändert, dass diese Veränderungen weittragende Folgen auch für die Theologie und Kirche und ihre traditionellen Konzeptionen haben. Nur ein Mensch, der hinter dem Pflug zurückschaut und so in schroffen Wiederspruch zur Forderung des Herrn der Kirche steht, kann diese Wirklichkeit für kein Vorrecht halten, nicht dabei sein wollen, wenn der Grund zu einer neuen Gesellschaft gelegt wird.

Erlauben sie mir ganz kurz anzudeuten, worin ich den besonderen Charakter, den Revolutionscharakter der heutigen Zeit sehe. Vorerst ganz einfach darin, dass ich gestern noch in Berlin war und heute schon in Debrecen bin. Dabei muss diese kleine und ganz veralterte Technik entschuldigt werden in einer Zeit, da auch die Passagierflugzeuge mit einer Geschwindigkeit von 1000 Stundenkilometern fliegen, da der Mensch sich auf den Weg in zwischenplanetare Regionen begibt und auf der anderen Seite genau so intensiv die Geheimnisse des Mikrokosmos entdeckt, unerschöpfliche Quellen ungeahnter Energie eröffnet und sogar auf die Pforten der Geheimnisse biologischen Lebens pocht. Diese Tat-

sachen, bei deren Weiterdenken auch Nichtfachmänner den Atem anhalten, sind jedoch nicht isoliert und können nur in tieferen und breiteren Zusammenhängen verstanden werden.

Aus diesem Zusammenhang ragt besonders die Tatsache hervor, dass diese epochalen Entdeckungen eine neue Produktionsepoche erschliessen, an deren Anfang wir stehen. Es entsteht eine neue Wissenschaft, die Kybernetik. Das Problem der Automatisation der Produktion mit allem gesellschaftlichen (und vergessen wir nicht, auch mit theologischen) Folgen ist in eine historisch unweite Zukunft gerückt. Und hier müssen wir uns notwendigerweise schon fragen, welche Gesellschaft und welche Gesellschaftsordnung fähig ist, alle damit verbundenen Problemen zu lösen. Wird die kapitalistische Gesellschaftsordnung, die unabwendbare Produktionskrisen durchmacht, in ihrer heutigen Form überhaupt imstande sein, die gesellschaftliche Folgen der Automatisation der Produktion lösen können? Kann man einer solchen Zeit verantwortlich um die Erhaltung der Standes- und Klassenstruktur der bisherigen Gesellschaft ringen? Vestigia terrent. Im Zeitalter weit geringerer revolutionärer Umwandlungen, im Zeitalter der Formung der Klassenstruktur des Kapitalismus hat die Kirche schon einmal ihre Funktion dadurch karikiert, dass sie sich mit der Aufgabe einer Trägerin des Evangeliums nur für Wohlhabende zufriedengab. Unlängst haben verantwortliche Theologen zugegeben, dass die Kirche die Arbeiterschaft nicht verloren hat, weil sie sie nie gehabt hat (Konferenz in Nyborg). Deshalb ist es notwendig, ich bemerkte das nur, dass die Kirche die Folgen der Entstehung einer klassenlosen Gesellschaft und dadurch eines gegebenen neuen Ethos, den diese Gesellschaft notwendig schaffen wird und zu dem schon die Grundsteine gelegt werden, ernst nimmt und theologisch verarbeitet.

Erst jetzt, wer weiss, ob ich es nicht schon am Anfang hätte sagen sollen, dass es Ideen des Marx-Leninismus sind, die in dieser Revolutionszeit die Hand des Arbeiters und das Gehirn des Wissenschaftlers führen und den Künstler inspirieren, Marx konstatierte im kommunistischen Manifest, dass das Gespenst des Kommunismus durch Europa herumirrt. In Westeuropa wird heute die Ansicht verbreitet, die mehr ein Wunsch als ein Konstatieren ist, dass der Marxismus überholt ist. Die Wirklichkeit bezeugt jedoch, dass sich eine Milliarde Menschen zu seinen Ansichten bekennt und eine weitere Milliarde sich in seinem Stärkefeld befindet, wobei keine grosse Voraussicht dazu nötig ist, zu sehen, dass gerade die marxistischen Ideen, nicht weil sie gefällig sind sondern wegen ihrer historischen Berechtigung und Bedeutung, zur Ideologie der Zukunft werden. Nicht so, dass seine Thesen als philosophisches System zu einer statischen und definitiven Lösung werden, aber so, dass sie als Methode des Denkens und der Arbeit ein Vehikel der inneren Dynamik des Gesellschaftsumbaues der Zukunft bleiben. Heute kann niemand mehr bestreiten, dass es sich um ein Gedankensystem handelt, das nicht nur erklären will, sondern die Welt unwandelt und ohne Mitleid nicht nur Gegenstände sondern sogar Ordnungen, die ihre Funktion verloren haben, ins Museum stellen kann und passende Instrumente für die Verwirklichung seiner allmenschlichen Ziele schaffen kann.

Es ist klar, dass wir sogar bei diesem kurzen und unvollständigen Aufriss sehen können, dass die Kirche bei der Konfrontation mit der Gegenwart ohne historische Analogien ist und dass sie deshalb vor ungewöhnliche aber bedeutende, ja entscheidende Aufgaben gestellt ist.

In diesem Zusammenhang erlauben sie eine Bemerkung zur These, die in der heutigen Diskussion ein theologisches Schlag zu werden droht: Ende des Konstantinischen Zeitalters. Persönlich habe ich nichts gegen diesen Termin,

sofern wir damit die charakteristischen Veränderungen im Verhältnis der heutigen Kirche zum heutigen Staat auszudrücken versuchen. Das heisst, sofern wir voraussetzen oder sehen, dass noch ein Staat existiert, der den Vergleich mit dem Staat und Vergangenheit erträgt und solange historische Kirchen existieren unter Umständen, die immer noch einen Vergleich mit dem klassischen Zeitalter der Klassengesellschaft vertragen. Schon diese Veränderungen berechtigen zur These vom Ende des Konstantinischen Zeitalters. Diese These wird jedoch dann unwahr, wenn man sie in der Vorstellung anwendet, dass es sich um eine Veränderung der Beziehung zwischen zwei konstanten Grössen handelt, der historischen Kirche und dem Staat und dass sie die isolierte Existenz dieser ehemaligen Partner bezeichnet. In diesem Augenblick wird dieser Termin irreführend. Nicht nur, dass der heutige Staat kein Staat des 16. Jahrhunderts ist. Auch die Kirche wird die These des Marxismus vom Absterben des Staates ernst nehmen müssen. Für die Kirche, die gewöhnt ist, jahrhundertelang hindurch im Staat ihrer Partner zu sehen, mag er der Träger des Schwertes oder der Repräsentant des zweiten Reiches sein, beginnt eine Situation, in der ihr Urpartner schwindet und an seine Stelle tritt — wer?

Und nicht nur der Staat, sondern auch die Kirche als historische Erscheinung unterliegt radikalen Veränderungen nicht nur in der Gestalt ihrer Existenz sondern auch in der Gestalt ihrer Verkündigung. Sich diese Tatsache zu verbergen hiesse die Wirklichkeit nicht anzuerkennen. Und deshalb drückt der Termin »Ende des Konstantinisches Zeitalters« nicht nur nicht die ganze Tiefe der Problematik aus, sondern kann unter bestimmten Umständen sogar schädlich werden. Darüber hinaus vergessen wir nicht, dass die Kirche nicht nur am Ende einer Epoche steht. Auf die Vergangenheit mögen sich diejenigen umsehen, die Angst vor der Zukunft haben. Weit mehr gilt, dass die Kirche am Anfang eines neuen Zeitalter steht, in dem der Kirche nur sehr wenige — infolge der radikalen Veränderung der Situation — Erfahrungen helfen werden und in der es mehr denn je notwendig ist, die Richtung und das Ziel des Weges nicht aus dem Auge zu verlieren.

II.

Schon an einigen angeführten Anzeichen wurde uns deutlich, welche grosse Aufgaben die Kirche erwarten. Es gibt, glaube ich, wenige Fragen, nicht nur auf dem Gebiet der Ethik, sondern auch der Dogmatik, die keine gründliche Revision nötig hätten. Welche ungeahnte Schwierigkeiten bei dieser Aufgabe als Folge einer ungeahnten Lebensfähigkeit der aus der Vergangenheit übernommenen Thesen auftauchen, zeigt uns schon das Beispiel des aktuellen Friedensbestrebens der Kirche. Wenn auch dem gewöhnlichen Verstand offensichtlich ist, dass mit der Entdeckung der thermonuklearen Waffen der Krieg in ein qualitativ unterschiedliches Stadium getreten ist, begegnen wir in der Kirche immerwieder verschiedenen Variationen der bisherigen These von der erlaubten Anwendung der Waffen, infolgedessen auch der atomaren Waffen, wobei der Kampf gegen diese immer wieder als Zeichen des Misstrauens oder Unglaubens bezeichnet wird. Eine ähnliche Situation finden wir bei den Fragen der Anthropologie, Kosmologie und bei Fragen der Soziologie vor. Alle heterogenen Elemente der Philosophie, die im Laufe der Jahrhunderte nicht nur in die Lehre der Kirche eingedrungen sind, sondern darin auch heimisch wurden als integrale Bestandteile der Verkündigungen der Kirche, müssen infolge der veränderten Situation, in die die Kirche gestellt ist, einer Revision unterzogen werden. Von der ersten Seite der Schrift an wird man sich ernstlich fragen müssen: Was wollte die Schrift mit

der Botschaft von der Schöpfung sagen? Hier handelt es sich nicht um einen Ausgangspunkt, sondern um wirkliche theologische Auseinandersetzung und Verarbeitung des ersten Glaubensartikels. Hier hilft nichts, wenn man die Augen vor der Wirklichkeit schliesst. Das Bild eines sprichwörtlichen Theologen, der seine Konjekturen ohne Rücksicht darauf machte, ob um ihn herum Welten versinken und dadurch die Selbstzweckdienlichkeit der Facharbeit ins Unmögliche gesteigert hat, darf nicht zu unseren Ideal werden. Man darf auch keine Form der Liebe zum Vergangenen als heute einzig legitime theologische Haltung bezeichen.

Worum es heute in der Kirche geht, möchte ich an einer ziemlich vergessenen Episode der tschechischen Kirchengeschichte erläutern. Unser Lehrer der Völker J. A. Comenius lebte in einer Zeit, die in vieler Hinsicht ein Vorzeichen der heutigen Situation war, da man schon die erste Morgenröte unseres Zeitalters sehen konnte. Es war die Zeit der Kopernikanischen und Descarteschen Gedankenrevolution, die Zeit der beginnenden Expansion der Naturwissenschaften und der wirklichen wissenschaftlichen Forschung. Auch er könnte die Türe schliessen vor diesen neuen Ideen, wie es in jener Zeit der Papst und Theologen der Reformationskirche getan haben. Nicht so Comenius. Während seines Studienaufenthaltes in Heidelberg hat er sich aus bescheidenen Mitteln als Student das Original des Werkes von Kopernik: De revolutionibus orbium coelestium gekauft. Zweifelsohne brachte er grosse materielle Opfer, musste seinen Studienaufenthalt kürzen und den weiten Weg nach Böhmen zu Fuss antreten. Gern brachte er jedoch dieses Opfer für die wissenschaftliche Wahrheit und Erkenntnis, wenn sie auch scheinbar im Gegensatz zur Lehre der Kirche war, die er über alles liebte. Comenius, der in seinem Ranzen Koperniks Schrift trägt, Comenius, der nicht nur materielle Opfer bringt, sondern auch schwere innere Kämpfe im Bestreben um grundsätztliche Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen wissenschaflichen Fortschritt riskiert — das ist für mich das Vorzeichen dessen, was die heutige Kirche tun sollte und das Vorzeichen dessen, was ich das heutige Vorrecht der Kirche genannt habe. Comenius der im Glaubensmut das wirksamste Explosivsmittel seiner Zeit bei sich trägt und gleichzeitig die Verheissung, der Lehrer der Völker zu werden.

Das heisst: Die Kirche, die zur Welt hin grundsätzlich offen und bereit ist, dankbar und freudig jede wissenschaftliche Expansion, die der Wahrheit dient, entgegenzunehmen. In solchen Situationen die Worte von der Unzulässigkeit des gemeinsamen Jochtragens mit Ungläubigen anwenden zu wollen, ist theologisch unrichtig und darüber hinaus unaufrichtig. Wir, die wir täglich die Geschenke der Technik und Wissenschaft gebrauchen, müssen sie dankbar gebrauchen können und nicht mit saurer Miene nur deshalb, weil ihre Folgen den zeitlich bedingten Thesen Augustins, Luthers oder Calvins widersprechen. Gleichzeitig muss jedoch die Kirche auf Wache stehen, dass der Mensch und die Menschheit im heutigen beobachtungswürdigen wissenschaftlichen Aufschwung nicht das Werk seiner Hände verabsolutiert und das es ihm schliesslich nicht zu einem Abgott wird. Das gilt deshalb, weil der Satz Calvins nie veraltert, dass der menschliche Geist eine Götzenfabrik ist, die ununterbrochen im Gang ist. Deshalb muss die Kirche und die Theologie achthaben nicht nur auf sich, sondern auch auf die Welt, weil das ihr Vorrecht ist, dass sie nicht nur um diese Gefahr sondern auch um ihre Unzulässigkeit weiss.

Das heisst, aber, dass die Kirche immer wieder lernen muss, sich freudig von ihren alten Arbeits- und Lebensformen zu verabschieden, wie sie von der überholten Gesellschaftsstruktur bedingt waren und darf von der Gesellschaft

keine Errichtung von Reservationen verlangen, die ihr auch weiterhin das Leben in gewohnten Formen ermöglichen würden. Sie muss den Mut zum Leben unter Bedingungen finden, in denen die Voraussetzungen für die Existenz der bisherigen Arbeits- und Lebensformen schwinden und wenn es nötig wird, auch den Mut dazu finden, ihre Seele, die äussere Formen ihrer Existenz für die zum Opfer zu bringen, denen sie dienen soll. Es ist notwendig, dass sie genügend Mut hat, sich einzig und allein auf den zu verlassen, an den sie gläubig wurde, und dass sie sich auf nichts von dem verlässt, was sie im Verlauf der Jahrhunderte irgendwie angehäuft hat.

Diese Aufgaben kann jedoch keine der historischen Kirchen in ihrer heutigen Gestalt erfüllen. Es würde uns zu weit führen, wenn wir eingehend erklären sollten, warum keine der historischen Kirchen dazu imstande ist. In diesem Zusammenhang erlauben sie, dass ich nur zwei Momente anführe.

1. Institutionalismus. Alle Kirchen sind im Laufe der Zeit gut organisierte, mehr oder minder würdige, gut eingewohnte Organisationen geworden, denen die Gesellschaft aus Gründen, die wir nicht ausführlich behandeln können, einen bedeutenden Platz in der Gesellschaftsstruktur eingeräumt hat. Im Laufe der Zeit sind dann die institutionellen Tendenzen ins Leben der Kirche so eingedrungen, dass die Sehnsucht nach Erlangen der grösstmöglichen Stufe der Vollkommenheit in dieser Hinsicht zum unteilbaren Bestandteil ihrer Existenz geworden ist. Die Kirchengeschichte ist voller Belege dafür, dass die Kirche entweder eine universale Grossmacht oder vielleicht nur eine Generalversicherungsanstalt werden wollte, aber immer noch eine mehr eingewohnte Institution, die aus eigenen Sicherheitsgründen jeden Anschein oder jede Möglichkeit einer Veränderung ablehnt. Institutionelle Tendenzen sind immer in Wiederspruch mit der revolutionellen Tendenz. In der Kirche führte dieser Widerspruch bis zum Verrat und zum Verlassen der eigenen Aufgabe der Kirche.

2. Die Kirchen können die angeführten Aufgaben auch deshalb nicht erfüllen, weil sie innerlich nicht frei sind, weil sie nicht in der Freiheit der Kinder Gottes stehen, zu der uns Christus befreit. Ich denke jetzt nicht an die Ketten des Institutionalismus, die eine politische und wirtschafliche Gebundenheit involvieren. Ich denke hier an die Unfreiheit des Denkens. Es wird heute viel von einer nötigen Konfrontation des Christentums mit dem Marxismus gesprochen. Ich will hier nicht entscheiden, und es gebührt mir gar nicht zu entscheiden, ob es auf seiten der Verteidiger des Marxismus bei diesem Gespräch nicht zu Abweichungen kommt, die die ganze Diskussion auf eine unrechte Bahn leiten können. Es muss jedoch ganz offen gesagt werden, dass die Sprecher der Kirche fast immer Vertreter einer christlichen Ideologie sind, die sich zwar in Einzelheiten voneinander unterscheiden können, die aber das Eine gemeinsam haben, dass ihr Standpunkt in vielen Streitfragen mit der Botschaft des Alten- und Neuen Testaments wenig gemeinsam hat. Fast durchwegs ist er aber im Widerspruch zu der grundlegenden Botschaft und dem Gebot des Evangeliums, das die Liebe zum Menschen ohne Unterschied der religiösen, politischen oder weltanschaulichen Überzeugung verlangt. Gerade die Diskussion mit den Marxisten ist eine Sammlung von Belegen des Hasses, der Eigenliebe, des Egoismus und der Einbildung der Kirche.

Es wäre bestimmt interessant, in die Einzelheiten hinein den Einfluss verschiedener Philosophien auf das Christentum zu verfolgen. Zu diesem Problem existiert eine ganze Literatur. Es ist aber notwendig, den Prozess der Purifikation der christlichen Lehre anzutreten, einer Desideologisation, mit dem Bewusstsein, dass im nächsten Zeitalter die Lehre der Kirche nur als Botschaft existieren kann und nicht als — progressivste oder reaktionärste — Ideologie. Die Notwendigkeit

dieses Prozesses, vor dem meiner Ansicht nach die Kirche heute unmittelbar steht, avisiert gleichzeitig die Unfähigkeit der bestehenden historischen Kirchen, verantwortungsvoll und wirklich theologisch die Aufgaben zu meistern, vor die heute das Volk Christi gestellt ist.

III.

Wo gibt es eine Lösung? Heisst das nicht, dass die Kirchen als Repräsentanten der Religion ihre Rolle zu Ende gespielt haben? Nicht um die Verwirrung zu mehren, aber zur Erklärung führe ich ein Zitat aus dem letzten Buch von J. L. Hromádka, Das *Evangelium vom Weg zum Menschen* an: »Auf uns Theologen wartet ... eine ernste Frage, ob die antireligiöse Philosophie Ludwig Feuerbachs, Karl Marx, Friedrich Engels und V. I. Lenins nicht dem biblischen Kampf gegen die Religiosität und der Abgötterei näher sind als alle religiösen Philosophischen Systeme der letzten zwei Jahrhunderte (S. 307). Das Evangelium wirft uns zum Boden, es bringt uns um alle religiösen und kultischen Stütze ebenso wie auch um alle statische Dogmen und alle Versuchung, Gott in die theologischen Lersätzte und gottesdienstlichen Formen, oder in die Lieblichkeit der innerlichen Frömmigkeit hineinzupressen. Auch das, was uns eine finstere Gefahr für den Gläubigen und die Kirche zu sein scheint, kann sein, ja, ist ein Geschenk der Vorsehung und der Gnade Gottes ... die Erschütterungen unserer religiösen und kirchlichen Tradition können eine Reinigung unserer evangelischen Verkündigung bedeuten. Es gilt nur ... den Weg zu Menschen, die uns nahe oder fern sind, zu finden, und ihnen verständlich zu sagen, an wen wir geglaubt haben, was wir bekennen, wohin wir gehen.« (S. 308) Das heisst auch zu fragen, welche Kirche das erfüllen kann. Gibt es eine solche Kirche? Vom Ozean zu Ozean kannst du gehen und du findest sie nicht als Ganzes, weder im Vatikan, noch in der Berghütte. Auf der anderen Seite kannst du jedoch nur einen einzigen Schritt tun und sie spricht dich an vielleicht in einem der Geringsten auf der Strasse, in der Werkstatt oder in der Kirche.

Heute kann man allerdings noch nicht sagen, welche äussere Form die Kirche Christi in der zukünftigen Gesellschaft haben wird. Es ist jedoch möglich, ja mehr noch, es ist nötig, einige Anzeichen aufzuzeigen.

1. Ich nehme an, dass gerade in einer Zeit solcher tiefer Veränderungen wie die heutige, die Kirche die Folgen, die für sie aus der Tatsache der Parusie entstehen, ernst nehmen muss. Diese Botschaft von der zweiten Ankunft Christi, die im konstantinischen Zeitalter eine zweitrangige Stellung eingenommen hat, ist heute deshalb entscheidend und wichtig, weil die Kirche nur von hier ausgehen kann bei der Bemühung, die institutionalistischen Tendenzen zu überwinden. Das gilt deshalb, weil es hier der Kirche, die so gern für sich den Charakter wenn nicht der Ewigkeit so doch der Beständigkeit usurpieren möchte, gesagt wird, dass der Gott, der über ihre Entstehung entschieden hat, auch über ihren Untergang entscheidet und entscheiden wird. Eine Kirche, die diese Lehre ernst nimmt, muss sich auch nach ihr richten und sich auf keinen Fall so einrichten, wie sich Kirchen in dieser Welt eingewohnt haben. Es war ein Verrat an der Kirche Christi und der Zugehörigkeit zu ihr, wenn die historischen Kirchen das prinzipielle Provisorium ihrer Existenz vergessen haben. Nicht gegen, sondern für die Dringlichkeit dieser Erkenntnis zeugt die Wirklichkeit, dass es gerade die innere Dynamik dieser Lehre war, wenn sie im Mittelalter und später von karikierten Formen chiliastischer Bewegungen vertreten wurde. Schon aus dem, was ich angeführt habe von Veränderungen in der Gesellschaft, in die heute die Kirche tritt, können wir ahnen, was für ein Geschenk eines wahrhaft christlichen

Glaubens und Freiheit die Bitte ist, die im Geist und in der Wahrheit ausgesprochen wird: Ja, komm Herr Jesu! Deshalb, weil sie radikal alles entwertet, alle menschlichen Stützen, auf die sich die Kirchen verlassen wollen. Ja, man kann sagen, dass jede religiöse Gruppe insofern zur Kirche wird, inwieweit sie diese Bitte aussprechen kann, das heisst, inwieweit sie sich selbst aufgeben kann.

2. Aus dem bisher Gesagten ist es klar, dass in Zukunft dies allein Aufgabe der Kirche sein wird. Hier wird jedoch schon die besondere Funktion und der Platz der Protestantismus innerhalb der Christenheit sichbar. Ich nehme an, dass gerade die protestantischen Kirchen dazu vorbestimmt sind, der Welt zu zeigen, dass eine religiöse Gesellschaft nur insoweit Kirche ist, inwiefern sie in ihrer ganzen Historizität die Hingebung ihrer Seele für ihre Freunde als ihre Aufgabe sieht, d. h. die Aufgebung ihrer selbst. Wir wiederholen oft, dass dort wo zwei oder drei im Namen Christi zusammenkommen, auch Er zugegen ist. Das heisst, dass dort die Kirche ist. Die Miniatur der Kirche bis hin zu den Zweien oder Dreien, denen der Herr frei andere hinzugeben kann, die an ihn gläubig werden. Einmal wurde eine Utopie geschrieben, in der der letzte Priester bei der Konsekration Christus auf die Erde herbeiruft. Das erdacht Dramatische dieser Situation kann nur da verstanden werden, wo mit der Gewichtigkeit der traditionell übergebenen und übernommenen Vorstellungen gerechnet werden kann. Den nächsten Generationen der säkularisierten Welt und Gesellschaft wird jedoch diese Situation genau so unbegreiflich sein, wie schon heute versunkene historische Tatsachen unbegreiflich sind. Aber die Zwei, oder Drei, die sich im Namen Christi versammelt haben, oder vielleicht auch nur einer, der seine christliche Existenz in Hoffnung gegen Hoffnung lebt, ist Kirche und wird Kirche sein.

Es würde ausserhalb des Rahmens dieses Vortrages führen, gerade auf Grund dieser Situation weitere Momente und Folgen dessen zu verfolgen, was es heisst, in Christo zu sein (ein en Christō). Soviel muss aber gesagt werden, dass es sich hier um keine Mystik handelt, dass es nicht um einen Zustand, sondern um eine Haltung geht. Die, die in Christus sind, wissen von ihrem Provisorium als Kirche und kennen das prinzipielle Provisorium aller Einrichtungen. Sie suchen überall eben nur das Reich Gottes nicht in seiner theologischen Preparierthеit, sondern in seiner ganzen, bis hin zu der von Ragaz ausgedrückten Fülle. Oder wie es Danèk einst ausgedrückt hat, als ob ihr Leben das beständige Vorzeichen Plus Minus tragen würde, oder mit dem Apostel in 1. Kor. 7,29 ff *hōs mē*.

3. Die Existenz dieser Kirche, einer Kirche ohne Statistik und Gemeindebuchführung, der Kirche ohne gesicherte Zukunft und Definitive ihrer Angestellten hat allerdings eine andere Freiheit und eine andere Möglichkeit, die Botschaft den anderen zu tragen, als sie die institutionellen Kirchen haben. Die Kirchengeschichte lehrt uns und gibt uns Beispiele dessen, wie die Kirche bestrebt war, sich gegen die Welt als auch den Staat mit dogmatischer und ethischer Infallibilität zu schmücken. Aber dieselbe Geschichte lehrt uns auch, wie diese Versuche und Ansprüche kurzsichtig sind. Deshalb ist es notwendig, dass sich die Kirche gerade heute dessen bewusst wird, dass als der einzige soziologische Wert der Kirche die Tatsache bleibt: Ihr werdet meine Zeugen sein, wie es aus dem konstitutiven Prinzip des Geistes hervorgeht (Apg. 1,6—8. Danèk). Wenn sie etwas anderes sein will, oder sein wollte, scheiterte sie schon in der Vergangenheit, und was Zukunft betrifft wird sie kaum andere Möglichkeiten haben als entweder als eine Kirche von Zeugen zu existieren, oder überhaupt nicht zu existieren. Auch das ist eine Form des Vorrechtes, in der heutigen Zeit zu leben, von dem

wir am Anfang gesprochen haben. Aber der Zeuge zeugt nicht nur mit Worten (*martys*), manchmal überhaupt nicht mit Worten, immer aber durch seine Existenz. Aber dann wird die Kirche notwendigerweise ein Memento für die Gesellschaft. Die letzten Jahrhunderte haben gezeigt, dass der Welt nicht geholfen wurde, wenn die Kirche die würdevolle und durchdachte Rolle eines Mentors spielen wollte. Deshalb handelt es sich darum, dass die Kirche heute ganz ehrlich die Aufgabe eines Memento auf sich nimmt. Wenn sie das nicht tut, kann sie im Voraus mit dem Los des verdorbenen Salzes rechnen.

4. Notwendig ist es im Blick auf die Perspektiven, die sich vor ihr auftun. Erwähnen wir, dass es sich um Perspektiven generis humani handelt. Die ersten Jahrhunderte haben den Christen (unrichtig) das odium generis humani vorgeworfen. In den folgenden Jahrhuderten aber hat sich die Kirche von eigenen Interessen ohne wirkliche Liebe zum Menschen und zum Nächsten leiten lassen. Die war nur für rührende Predigten gut. Die Gemeinschaft, die nicht gewillt ist, ihre eigenen Interessen zu suchen, wird vielleicht weniger predigen, den Menschen aber mehr lieben. Und das ist, glaube ich, die Hauptaufgabe der Kirche in der zukünftigen Gesellschaft. Martin Niemöller sagte in einem Prager Vortrag, dass der heutige Mensch nicht mehr einen Gott sucht, dafür aber einen gnädigen und mit Liebe erfüllten Menschen. Und diese These erhält da den vollen Klang, wo wir uns schon heute in eine Situation übertragen versuchen, die mit der Automatisation der Produktion und dem notwendigen Umbau der gesellschaftlichen Beziehungen kommen wird, wie wir davon gesprochen haben. Diese kommende Situation erfüllt viele Menschen mit Furcht vor der Atomisierung der Gesellschaft, gegen die kein mechanisch aufgefasster und praktizierter Kollektivismus hilft. Erst dann können wir voll begreifen, dass das einzige bleibende Bindemittel dieser kommenden Gesellschaft nur uneigennützige Liebe sein kann, Liebe zum Menschen, der alles haben können wird, aber der sich vielleicht nach jenem einzig Notwendigen sehnen wird und es mehr suchen wird als bisher. Denn gerade die Liebe wird er sich durch keinen noch so grossen technischen Fortschritt beschaffen können. Nur diese Liebe zum Menschen ermöglicht dann auch die richtige theologische Lösung der sicher komplizierten Probleme aufzufinden, denen die Kirche gegenüberstehend wird.

Nun fragen wir wie in dieser Kirche die Probleme der Verkündigung, der Sakramentsausteilung, der Ordnung gelöst werden sollen, die für die Kirche ein Merkmal der rechten Kirche waren und sind. Zweifelsohne müssen auch diese Fragen neu gelöst werden. Es wäre aber vielleicht unnütz, diese Lösungen vorzugreifen. Schon heute ist es klar, dass die ganze Organisationsstruktur der Gemeinde und die ganze Gemeinde grundsätzliche Veränderungen durchmachen wird. Das alles ist aber dort nicht so entscheidend wichtig, wo es sich um die Freiheit im Glauben, den Mut zum Provisorium und den Gehorsam im Dienst handelt.

Zum Schluss dieses Abschnittes noch eine Aktualität. Die gegenwärtige Friedenstätigkeit der Kirche. Ich denke an die Frage, ob gerade die intensive Friedenstätigkeit unserer Kirchen nicht in innerem Widerspruch damit steht, was hier von der Notwendigkeit der Überwindung der existierenden Lebens- und Arbeitsformen gesagt wurde. Und zwar deshalb, weil die Kirchen, gerade weil sie durch ihre Friedenstätigkeit sich um die Erhaltung des status quo bemühen, sich eigentlich gegen den beschleunigten Umbruch und auf Seiten für die Konservierung der gegenwärtigen Ordnung stellen. Es wäre unrichtig, die christliche Friedensbewegung so aufzufassen. Es ist keine Ironie der Geschichte, sondern eine Logik der Geschichte: in der Friedensbewegung stehen die Christen ehrlich

und offen Seite an Seite mit den revolutionären Elementen der Gesellschaft, Seite an Seite mit den Kommunisten. Sie stehen deshalb, weil ihnen alle herostratischen Tendenzen fremd sind. Heute handelt es sich um Erhaltung des Menschengeschlechtes und um Gehorsam zum Herrn des Lebens. Ich denke manchmal daran, dass die Kirche durch die Tatsache der Atomwaffen vor die letzte Prüfung gestellt ist. Wird sie bestehen? Wir sie genügend schreien, demütig genug bitten und tritt sie selbstverleugnend zurück, wenn der Kampf ausgefochten sein wird? Die Friedensbestrebung der Kirche ist ihre Prüfung. Sie darf sie nicht zur Erhaltung ihrer selbst führen, als selbstverleugnenden Dienst. Und gerade hier darf sie nicht ihre Verpflichtung vergessen, auf die durch ethische Normen dem Menschen gesetzten Grenzen den Menschen hinzuweisen, der bereit wäre, die Grenzen seiner Kompetenz zu übertreten.

Die Frage des Friedens und des Krieges, die Frage der Atomwaffen wird heute zu einem Kriterium der Christlichkeit der Kirchen. Wir sind Zeugen dessen, dass für einen Teil der Christen gerade diese Waffen ein Mittel zur Erhaltung des status quo, wenn nicht ein Instrument zur Erlangung des status ante sind. Der Widerstand gegen die Atomwaffen ist für die anderen ein Kampf um die Erhaltung des heutigen Standes nicht um seiner selbst willen, sondern als Ausgangspunkt der Sprungbrett in eine weitere und wie wir glauben bessere Zukunft. Der Kampf gegen die Atomwaffen als Folge der Liebe zum Menschengeschlecht ist so gleichzeitig ein Bestreben um die Erhaltung ununterbrochenen Stromes menschlicher Bestrebung um den Aufbau einer besseren Zukunft. Dieses Ringen wird nicht aus Furcht, sondern im Gegenteil aus Mut zum Weg in die Zukunft, wenn sie auch, menschlich noch so unsicher sein mag.

Zum Schluss fragen wir noch einmal, welche die eingentliche aktuelle Aufgabe der Kirche heute und ihrer Lehrer ist. Zusammenfassend gesagt: In theologischer Hinsicht nicht mehr nur eine Revision, sondern direkt eine Reduktion dort, wo es sich um heterogene ideologische Elemente handelt, die sich in die Botschaft der Schrift eingeschlichen haben. Und als Folge dieser Reduktion erscheint eine Rekonstruktion der Lehre, so knapp wie möglich, aber theologisch verantwortlich und rein, als notwendig. Und in kirchlicher Hinsicht eine weise und konsequente Anwendung der Devise »Ihr werdet mir Zeugen sein«. Das heisst radikal Schluss machen mit jedem — nicht Traum aber Bestreben um die Erhaltung einer Volks- geschweige denn einer Staatskirche. Die Propaganda nicht mit Verkündigung zu verwechseln und den suchenden Menschen zu suchen und finden.

Eine undankbare Aufgabe. Sie bedeutet auf die Relativität der Dinge zu zeigen, die Jahrhunderte hindurch für unantastbar gehalten wurden. Die Kirchenglieder zu lehren, dass sich das prinzipielle Provisorium der Kirche notwendig in der täglichen Gemeindepraxis wiederspiegeln muss. Auf die schwerwiegende Möglichkeit hinzuweisen, dass Gott auch aus Gestein sich Söhne Abrahams erwecken kann und dass anderseits auch der jerusalemitische Tempel zerstört wurde, ohne wieder errichtet zu werden. Den Gliedern unserer Kirchen den besonderen Charakter der heutigen Zeit zu zeigen, da es wirklich um eine Kirche geht, in der aber die Kirche ganz sicher schon im vorhinein ihre Sache verspielte, wenn sie ihre Existenz mit historischen Formen ihrer Arbeit identifizierte. Zur Erkenntnis ihres Wesens aufzurufen und dieses Wesen im Dienst und in der Liebe zum Menschen aufzuzeigen.

Es kann sein, dass alle, die das tun werden, sich den Namen Liquidatoren ausdienen. Wir müssen uns aber dessen bewusst sein, dass über den heutigen historisch bedingten an Lebens- und Arbeitsformen der Kirchen das Mene tekel

schon geschrieben steht. Ich wiederhole, über den Lebens- und Arbeitsformen. Nicht über der Arbeit und der Kirche selbst solange sie ihrem Wesen treu bleibt. Dass das bekannt wird, dass wir in der Hoffnung und im Vertrauen in die Zukuntf schreiten können, dazu ist treue und selbstlose Arbeit notwendig.

Gerade hier muss ich wieder an J. A. Comenius denken. Es ist nötig, ihn in diesem Augenblick in aktuellen Applikation ins Auge zu fassen und ihn für unsere heutige Lage theologisch zu interpretieren. Ein Pilger, Viator, der eigentlich nirgends in der Welt zu Hause ist (man weiss immer noch nicht, wo er geboren wurde), auf dem Wege nach Hause, mit der Verheissung, Lehrer und Hirte seines Volkes zu werden. In der Souveränität des Glaubens, auf der Schwelle grosser, geschichtlicher Veränderungen, ohne zu wissen, was auf ihn wartet, bringt er grosse Opfer, um die letzten Errungenschaften der Wissenschaft zu gewinnen. Er weiss, dass die Kirche sie kennen muss, auch wenn auch seine Kirche sie ablehnt. Er geht auch gegen die offizielle Kirche, weil es ihm um die Wahrheit handelt und erst dann um die Kirche als die Trägerin der Wahrheit. Ja er ist bereit ihr Testament zu schreiben und auf sie als die sterbende zu denken.

Das ist ein Bild, dass für unsere Situation mehr sagt, als wir vielleicht beim ersten Hören erfassen können. Für mich ist es eine ausdruckvolle symbolhafte Geschichte, ein Bild der Funktion der Kirche im Zeitalter einer gewaltigen Umgestaltung der Gesellschaft, wie wir sie heute erleben und mitmachen dürfen.

J. L. HROMÁDKA

Hans-Joachim Iwand

11. 7. 1899 — 2. 5. 1960

In memoriam

Durch den Heimgang Professors Hans-Joachim Iwand (2. Mai 1960) erlitt unsere Arbeit in den Beziehungen zwischen den theologischen Fakultäten und in den ökumenischen Verbindungen einen harten Schlag. Mit ihm ging ein Mann, der auf der Höhe des theologischen Denkens stand, der aber zugleich in das deutsche und internationale Geschehen der gegenwärtigen Zeit tief hineinsah. Er verband seine theologische Bildung und such seinen scharfsichtigen Blick mit einer einzigartigen Begeisterung für die Sache an die er glaubte und für die er es verstand, selbst Seelen zu gewinnen, die einst kühl oder gleichgültig waren. In Beienrode wurde am 6. Mai an seinem Sarg gesagt, dass der Eifer um das Haus des Herrn ihn zehrte und aufzehrte. Wir konnten an ihm bereits jahrelang bemerken, dass er in seinen theologischen und kirchlichen Kämpfen sich selbst, seine ganze menschliche Existenz hineinlegte. Er war kein theoretischer Zuschauer oder unvoreingenommener Beobachter. Eben deshalb, wie ich noch erwähnen werde, bewahrte er die Theologie vor akademischer Kühle und vor Versuchen, aus ihr nur eine Fach-Angelegenheit des sogenannten objektiven Studiums zu machen. In seinem Verkehr mit den Menschen konnte er bald heftig explosiv, bald innig zart und ergeben sein. Man sah ihm an, er bewahre treu die einmal geschlossene Freundschaft und stehe treu bei den Zielen, die er sich mit seinen Freunden gesteckt hatte. Als ich ihm einst für seine Hilfe und Freundschaft meine Dankbarkeit aussprach und dankerfüllt seine Liebe unterstrich, bemerkte er mit strahlenden Augen: »Und Treue!« Darin war der ganze Iwand: ohne Arglist, ohne Hintergedanken, ohne übertriebene Vorsicht, mit brennendem Herzen und sprühenden Sinnes.

Vielleicht werden wir einmal unsere Leser mit seiner Biographie bekannt machen, um zu zeigen, dass er stets wuchs und dass er sich auch zu seinen letzten Plänen unter steter Revision der Vergangenheit, im hartnäckigen Ringen mit sich selbst und mit seiner kirchlichen und nationalen Umwelt durcharbeitete. Heute wollen wir nur einige Merkmale seiner Persönlichkeit und seines Wirkens festhalten.

Hans Iwand machte in der Zeit zwischen dem ersten Weltkrieg und dem Antritt Hitlers eine Änderung im Hinblick auf die nationalen und politischen Fragen des Nachkriegs-Deutschlands durch. Nur schrittweise befreite er sich von der nationalen und nationalistischen Atmosphäre, in der ein grosser Teil der Studenten und der deutschen Intelligenz überhaupt, lebte. Es scheint jedoch, dass um das Jahr 1933, als die Nazisten die Macht über Deutschland ergriffen, er bereits in seiner politischen Gesinnung weiter war, als Viele seiner Kollegen, Brüder und Freunde. Wir dürfen nicht vergessen, dass sogar Männer wie Martin Niemöller unter dem starken Einfluss der nazistischen Bewegung standen und noch zur Zeit des Ringens der bekennenden Kirche beabsichtigten sie nicht, ihr

Ringen um die Freiheit der Kirche mit dem Widerstand gegen das Hitler-Programm zu verbinden. Doch bald durchschaute Hans Iwand die destruktiven Ziele der Politik Hitlers und der Scharfblick seines theologischen Denkens trieb ihn verhältnismässig ziemlich rasch zu politischen Entschlüssen. Nach dem Krieg gehörte er zu Jenen, die das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 19. Oktober 1945 tief miterlebten und die die Zukunft ihrer Kirche und ihres Volkes mit dem bussfertigen Bewusstsein des durch Hitlers Dritte Reich verursachten unermesslichen Unheils verbanden. Gerade die letzten zehn Jahre seines Wirkens an der Universität, in der Kirche und auch in den ökumenischen Beziehungen waren gekennzeichnet durch ein Angstgefühl darüber, dass in den deutschen protestantischen Kirchen sozusagen das Schuldbewusstsein ausgestorben war und dass selbst Jene, die das Stuttgarter Bekenntnis unterzeichnet hatten, sich — wenigstens einige unter ihnen — von der damals (das heisst im Jahre 1945) angegebenen Richtung abwandten. Iwand begriff gerade im Lichte der evangelischen Botschaft, niemand unter den Deutschen habe das Recht, zwischen sich selbst und den eigentlichen Schuldigen einen Strich zu ziehen. An Iwand ist uns immer wieder das eigenartige Paradoxon des evangelischen Glaubens an Jesus dem Gekreuzigten und Auferstandenen bestätigt worden, dass gerade Menschen, die am tiefsten gegen ein bestimmtes Übel kämpfen, am brennendsten das Verschulden Jener durchleben, die dem Übel unterlegen sind, oder Gefallen daran gefunden haben. Wir konnten an Iwand die erschütternde Enttäuschung beobachten, dass ein grosser Teil deutscher Protestanten anfingen, sich des Stuttgarter Schuldbekenntnisses halber zu schämen, darüber nicht sprechen wollten und dass sie langsam in die Gefahr der alten Hoffart und Selbstgerechtigkeit zu geraten begannen. Er konnte nicht begreifen, wie es möglich sei, dass gerade Gläubige, oder wenigstens den Glauben bekennende deutsche Christen anfingen, sich selbst zu bemitleiden und dass sie den sie in Versuchung führenden Stimmen zugänglich waren, den Feind gerade in dem Volk zu sehen, über dem das Dritte Reich ein so unermessliches Verderben heraufbeschworen hatte. Was gibt es Ärgeres als gerade den zu verhöhnen, erniedrigen und verleumden, dem wir Unrecht getan und uns dadurch der Schuld vor uns selbst, vor den Menschen und vor Gott loszusprechen? Dies alles war bei Iwand mit einer innigen Liebe zum eigenen Volk und der Sehnsucht verbunden, ihm auf den neuen Weg zu verhelfen. Bewunderungswürdig an einer Persönlichkeit, wie Iwand ist, dass sie es versteht, ein tiefes Schuldbewusstsein selbst bei den Anderen zu wecken und dass sie Voraussetzungen schafft, um die Abgründe unter Menschen und Völkern gerade auf dem Grunde gemeinsamer Busse für Verderben, Schuld und Unheil zu überbrücken. Iwand gehörte zu Jenen, die aus diesen Gründen gegen alle Versuche Deutschland zu rüsten und es in einen Machtblock einzusetzen, leidenschaftlich kämpften. Und als die Evangelische Kirche in Deutschland (EKiD) sich im Jahre 1956 entschloss, auf Adenauers Politik einzugehen und die Vereinbarung über die Militärseelsorge anzunehmen, hiess Iwand diese Tat organisierte Unbussfertigkeit. Es erschütterte ihn auch, dass ebenfalls Vertreter der Evangelischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik für diesen Vertrag stimmten. In diesem Kampf stand Iwand im Bunde mit der geistlichen Elite des deutschen Protestantismus. Doch war dies eine Gemeinschaft einer verhältnismässig und zahlenmässig schwachen Minderheit.

Wer Iwand sah, als er von der schweren Schuld seines Volkes sprach, der wurde gewahr, dass sein Antlitz nicht von Resignation und Machtlosigkeit beschattet war. Im Gegenteil, gerade in diesem Augenblick strahlte sein Angesicht vor Sehnsucht nach neuen Anfängen. Wahre Busse ist eine gewaltige Befreiung.

Sie ist keine Klage und kein machtloses Seufzen, bedeutet aber vielmehr einen Schritt vorwärts. Iwand kannte das tiefe Geheimnis des Wortes Jesu: Tut Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Busse bedeutet Befreiung von der Vergangenheit und das Öffnen des Tores in die Zukunft. Für Iwand ging es darum, sein Volk und seine Kirche mögen einen neuen Anfang machen. Mit Recht befürchtete er, dass eine uneingestandene Schuld oder eine nur zurechtgemachte Vergangenheit zur schweren Fessel an den Füssen des deutschen Volkes sein werden und dass sie sein Denken abstumpfen, den Blick für eine richtige Orientierung blenden und den zwischen ihm und seinen Nachbarn bestehenden Abgrund vertiefen werden. Iwand sehnte sich nach einem neuen Anfang der befreiten Kirche und auch des innerlich befreiten Volkes. Trotz aller Hindernisse fand er doch einen Widerhall bei einem grossen Teil seiner Studenten und selbst unter den Geistlichen mit welchen er seinerzeit in Ostpreussen besonders eng verbunden war. Ich kann heute nicht mit Bestimmtheit sagen ob seine Stimme sich nach dieser Seite einen Weg vorwärts bahnt, oder ob sie von andern Stimmen übertönt wird. Iwand aber wusste, dass man nicht einen einzigen Schritt vorwärts machen kann, wenn wir uns durch Hindernisse und das Bewusstsein einer zahlenmässigen Kleinheit beirren lassen.

Daher verstehen wir, dass sein Blick gerade in den letzten Jahren nach Osten gewendet war. Vielleicht trieb ihn seine Abstammung aus einer schlesischen Familie und sein langes Wirken in Ostpreussen dazu (er war Dozent an der theologischen Fakultät in Königsberg und Direktor des dortigen Predigerseminars). Dies erklärt jedoch nicht diese Tatsache. Wir wissen doch, dass gerade an vorgeschobenen Stellen, wie Ostpreussen eine war, oft die Bazillen von Hass und Verabscheuung den nächsten Nachbarn gegenüber wachsen. Iwand aber behauptete immer, dass der einfache ostpreussische Protestant viele innere Voraussetzungen für freundschaftliche Koexistenz mit dem slawischen Osten besass, und dass er nie vom Gift nazistischer Hoffart und frecher Eroberungssucht verseucht war. Ich kann nicht beurteilen, in welchem Mass Iwand hier realistisch gesehen hat. Doch können wir ihn glauben, dass ein grosser Teil Ostdeutscher in sich ein feines Verständnis für die Eigenart der slawischen Nachbarn hatte. Entscheidend jedoch war, dass Iwand sich vom Osten angezogen fühlte, eben aus der Sehnsucht heraus, bussfertig die Hand Jenen zu reichen, denen Unrecht geschehen war, mit der Bitte um Vergebung sich auf den Weg einer wirklichen freundschaftlichen Mitarbeit zu begeben. Freunde, die immer mit ihm lebten, erzählen, wie es ihn stets nach Prag und Warschau, ja noch weiter nach Moskau und Leningrad hinzog. Auch tschechische Hörer, die im Jahre 1955 mit ihm in Brno, in der Slowakei und oft in Prag in späteren Jahren zusammenkamen, erinnern sich, mit welcher Zärtlichkeit und Innigkeit er die Hände zu unsern Kirchen und unsern Völkern ausstreckte und wie sein Antlitz strahlte, wenn er Verständnis fand und ein brüderlicher Blick ihn traf. Seine Opposition gegen die offizielle Politik der Deutschen Bundesrepublik war eben durch diese tiefen Gründe bestimmt. Deutschland Weg, behauptete er immer wieder, muss nach den östlichen Ländern Europas gerichtet sein. Nur so wird die Zukunft des deutschen Volkes politisch, kulturell und geistig gesichert sein. Dies heisst nicht, die westlichen Länder zu ignorieren und etwas gegen sie zu unternehmen. Es bedeutet aber, die deutsche Politik und Kultur zu regenerieren, sie zu befreien von westlichem Stolz und westlicher Selbstgerechtigkeit, Dekadenz und Schalheit. Iwand war ganz eingenommen vom Streben um ein neues Verstehen Luthers. Er war ein Lutherkenner und Verehrer, doch vielleicht gerade deshalb öffnete er begierig die Augen für das Verstehen der tschechischen Reformation, unserer theologi-

schen Tradition und darüber hinaus für die tiefsten Motive insbesondere der russischen Orthodoxen Kirche. Er bemühte sich, die Vorurteile der deutschen traditionellen Theologen gegen die östlichen Länder und Kirchen zu überwinden und die deutsche theologische Welt zu überzeugen, dass ein forschender Blick nach Osten sie gedanklich und selbst geistlich bereichern kann.

Iwands Theologie war keine kalt akademische, trocken theoretische, sie war aber auch nicht eine nur begrenzt fachmännische, die nicht um einen Schritt weiter über ihre Werkstatt hinaussieht. Seine Theologie und sein Glaube, gerade wegen seines Verankertseins in der lebendigen Botschaft des Evangeliums und in den neuentdektsten Dimensionen der Reformation Luthers, blickten frei in die Stürme und Wirren, in die Sünden und Hoffnungen des irdischen Lebens. Vielleicht weil seine Theologie direkt aus den glühenden Worten der Prophetem und Apostel und aus seinem brennenden glaubenden Innern hervorgewachsen war, besass sie ein aufnahmsfähiges und positives Verständnis für das Werk der Philosophen und Dichter, Politiker und Künstler. Er dachte besonders über die Frage nach, was in der Tat das schöpferischste und wertvollste Vermächtnis der deutschen Kultur sei. Er stellte sich dieselbe Frage, die auch wir uns stellen: woran knüpfen wir in unserer Souverenität des Glaubens und der Theologie in der Vergangenheit unseres Volkes? Welche Bewegungen und welche Gestalten der vergangenen Jahrhunderte sind es, die uns auf den richtigen Weg und zu den richtigen Aufgaben verhelfen könnten? Iwand war sich dessen bewusst, dass in der deutschen Geschichte während der letzten hundert Jahre etwas vor sich ging, das die deutschen Staatsmänner, Intellektuellen und einen grossen Teil des Volkes auf den falschen Weg nationalen Hochmutes und Aggressivität hinriss. Er sprach mit mächtigem Temperament von der grossen Epoche der deutschen kulturellen Entwicklung Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Kant und Fichte, Schiller und Goethe, Lessing und Herder, Mozart und Beethoven — um wenigstens einige Namen anzuführen — fesselten ihn durch ihren tiefen und schöpferischen Humanismus, ihren Gedanken und Gefühlsreichtum, in erster Linie durch ihr offenes und schöpferisches Verständnis für die übrigen Völker mit ihrer Geschichte und kulturellen Auswirkungen. Der deutsche Idealismus wurde von ihm nicht kritiklos angenommen, aber doch in der Überzeugung, dass von dieser Quelle die kulturelle Seele des deutschen Volkes neu genährt werden muss und dass die grossen Güter dieser Epoche für das Heute und Morgen umgestaltet werden müssen. Ich muss nicht besonders betonen, dass auch in dieser Beziehung wir uns mit Iwand auf gemeinsamen Boden treffen konnten und darüber sprechen durften, wie wir in Zukunft uns gegenseitig auch auf diesem Gebiete bereichern werden.

Damit gelange ich zum Punkt, bei dem wir gewahr wurden, wie Iwand beständig und emsig beobachtete, lernte, seine Ansichten korrigierte und zu einer wirklich bahnbrechenden Höhe heranwuchs. Bei der ersten Fühlungsnahme, hatten wir den Eindruck, dass er bei all seinem Verständnis für die östlichen Länder und Kirchen, unseren grossen sozialen und politischen Umbau in der Richtung zum Sozialismus gegenüber zurückhaltend bleibe. Es schien uns, Iwand bliebe bei den politischen und sozialen kulturellen Ansichten stehen, von welchen der vorwiegende Teil der bekennenden Kirche gelebt hatte. Es war dies ein zwar gegenhitlerisches Programm, doch getragen von bekannten Männern aus den tragischen Ereignissen um den 20. Juli 1944 herum. Aber bald erkannten wir, dass Iwand ein viel lebhafteres Verständnis für ein radikal soziales, wenn auch nicht sozialistisches Programm habe. Offen erklärte er uns, dass er die Frage des Privateigentums nicht auf der Basis des Sozialismus lösen möchte.

Je länger, umso mehr begriff er, dass Ost-Europa in seinem Wesen mit dem sozialistischen Umbau verbunden ist, und dass seine östlichen Brüder und Mitarbeiter auf der Ebene des Sozialismus, ja mit voller Offenheit zum Kommunismus zu arbeiten wünschen und auch arbeiten werden. Für Iwand bedeutete dies einen steten Anlass zu immer neuen Nachdenken. Er sah ein, in welche schwierige geistliche Kämpfe die Theologen und Kirchen im Osten und auch in Mitteleuropa treten, doch begriff er, dass dieser geistige Kampf nur auf der ebene der neuen Gesellschaft erfolgreich ausgefochten werden kann. Bald ist ihm klar geworden, dass es für uns keinen Weg zurück gibt, ja, dass jeder Versuch um eine Rückkehr in die Vergangenheit einer Erschlaffung des Glaubens, einem Erlahmen des Denkens und vielleicht einer Katastrophe der Kirche gleichkäme. Wie weit er selbst in dieser Frage fortschritt, ist schwer zu sagen. Er besass aber ein feines Verständnis für unseren Ort, für unseren Entschluss wie auch für das heutige internationale politische und soziale Ringen der östlichen Völker. Damit hängt zusammen, dass auch seine Beziehung zur Deutschen Demokratischen Republik positiver wurde und dass er den westdeutschen offiziellen Kurs ablehnte, der das, was dort Sowjetzone oder Mitteldeutschland genannt wird, liquidieren und anektieren wollte. Von all diesen Einzelheiten muss ich allerdings mit grosser Zurückhaltung sprechen, denn bei Iwand ging es nicht nur um eine gewöhnliche alltägliche Politik, um frasenhafte Bierbankpolitik, sondern um die Grundfragen des menschlichen Lebens, seiner Freiheit und Gerechtigkeit, seines Fortschrittes und Friedens.

■

Das ganze Ringen Iwands kann freilich nur dann gänzlich verstanden werden, wenn wir es in den Rahmen seines theologischen Denkens und Wachsens fassen. Iwand war Theologe. Die Theologie war seine Leidenschaft und wesentlich hing sie mit seiner Persönlichkeit zusammen. Er war kein akademischer Lehrer oder theoretischer Beobachter, wenn er auch seine Kämpfe anhaltend vertiefte und sie mit sorgsamen Forscherbemühungen füllte. An seinem Grab wurde gesagt, dass er Charismatiker war. Auch seine Theologie war eine charismatische in dem Sinne, dass sie getragen war von einer leidenschaftlichen Ergriffenheit, einem brennenden Interesse für den Menschen in- und ausserhalb der Kirche, den Blick auf die weiten Horizonte evangelischer Hoffnung gerichtet. Iwand wuchs zur Zeit heran, in der die mitteleuropäische Theologie unter den mächtigen Schlägen dialektischen Denkens stand, wie es in alle theologischen Gebiete durch den Römerbrief Karl Barths eindrang. Die Theologie kehrte zu ihrem eigenen Thema zurück. Es handelte sich nicht mehr darum, die Entstehung und Entwicklung der israelitischen oder altchristlichen Religion psychologisch oder historisch zu beschreiben. Es ging eher und vor allem darum, dass die Theologen die prophetische und apostolische Botschaft in ihrem Wessen erfassten, um sie in die Situation der Kirche und des Menschen der Gegenwart zu verdolmetschen. Es war keine Erneuerung der alten Orthodoxie, selbst wenn hie und da diese Bewegung in der Erneuerung alter Dogmen und Konfessionen endete. Es war aber ein umso schwereres Bemühen, da es mit dem kritischesten wissenschaftlichen Denken und auch mit einer strengen Beurteilung der kirchlichen Tradition und Institution verbunden war. In gewissem Sinn war es der Anfang eines neuen Kapitels in der theologischen Geschichte, und in den entscheidendsten Augenblicken des Kampfes zur Zeit des Dritten Reiches trat Iwand mit einem klaren Verständniss für die Substanz des Evangeliums und für die Sendung der Kirche in sein Ringen ein.

Gleichzeitig erlebte die Theologie, vornehmlich die deutsche, das was wir die Renaissance des lutherischen Studiums nennen. Wie Barth's Römerbrief ein Signal war, um die Theologie zu ihrer eigentlichen Aufgabe zurückzuführen, so wurde das Luther-Buch, aus dem Jahre 1923, von Karl Holl geschrieben, der Anlass zum Rüsten zur Neuentdeckung des wahren Luthers und seines eigentlichen Reformationstat. Weder der lutherische Konfessionalismus, noch die sogenannte liberale Theologie drangen bis zu jenem Punkte vor, auf den Luther das geistliche Dynamit unter die Grundlagen der katholischen Kirche, ihrer Autorität, anspruchsvoller Herrschsucht und scholastischer Weltanschauung legte. Iwand beteiligte sich an dem Feldzug nach der Erkenntnis des reformatorischen Werkes Luthers. Insbesondere sann er auch darüber nach, wo eigentlich der wesentliche Unterschied liegt zwischen der grosszügigen humanistischen Theologie des Erasmus von Rotterdam und Luthers Hervorheben des in seinem Wesen verderbten und des freien Entschlusses beraubten Menschen (servum arbitrium gegen liberum arbitrium). Wo ist die Stelle und die Wirklichkeit aus welchen der wirkliche Glaube geboren wird, wo Jesus Christus selbst die entscheidenden Voraussetzungen für menschliche Busse, Entstehung des Glaubens, seines Wachsen und seines Siegen schafft? Iwand wurde es bald klar, dass des Erasmus' erhabener, verstandesmässiger und sittlicher Humanismus zum Überwinden der menschlichen Abgründe und zur Festigung der menschlichen Freiheit und Würde nicht genügt. Die Kriegs- und Nachkriegssituation des deutschen Menschen, der deutschen Theologie und auch der deutschen Kirche überzeugte ihn davon, dass es nötig ist, gerade dort tiefer zu graben und noch leidenschaftlicher auf den Ort und die Stelle hinzuweisen, wo der sündige und in seiner Schuld unfreie Mensch von dem Herren des Lebens und des Todes ergriffen und überwunden wird, der in sich die Unbegrenztheit der menschlichen Ohnmacht und auch die Unbedingtheit verzeihender Gnade verbindet.

Iwand nahm teil an Gesprächen und Wirren in der deutschen Nachkriegstheologie. Er hegte Befürchtungen, dass die Theologen wieder auf einen falschen Weg gleiten würden, sei es auf den Weg des kalten akademischen Studiums, oder auf den Weg einer inneren persönlichen Frömmigkeit, die sich weder um das gedankliche Ringen, noch um schwere Fragen des gegenwärtigen, politischen sozialen oder kulturellen Lebens kümmert. Derartige bedenkliche Scheidewege finden sich in der Kirchen- und Theologiegeschichte sehr häufig vor. Gläubige protestieren mit Recht gegen die Kälte, die theorisierende und geistige Unverbindlichkeit akademischer Universitätstheologen. Mit Recht rufen sie nach dem Brot des Lebens, weil weder die Steine der theologischen Sofisterei noch die Virtuosität entdeckender Fachkenntnis sie sättigen können. Aber wehe, wenn dieser Prozess in persönlicher Selbstkonzentration endet und sich in geistigem Hochmut von der Theologie abwendet, die verpflichtet ist mit der strengsten Kritik die Kirchentradition zu überprüfen und zu versuchen, durchzudringen über das geschriebene Wort der Schrift hinaus dort, wo Gott selbst zum Menschen spricht und ihn vor die Frage des Lebens und Todes stellt! Iwand bemerkte mit Beunruhigung, dass weder der Wendepunkt in der Nachkriegstheologie (das heisst nach dem 1. Weltkrieg) noch die geistigen Kämpfe der Bekennenden Kirche vor dieser Gefahr einen Schutz gewährt haben. Er stand gleichsam auf der Warte und warnte nach allen Seiten vor Irrwegen. Seine theologische Existenz charakterisiert durch Leidenschaftlichkeit und Innigkeit rang immer darum, dass die tiefsten Tiefen und Dimensionen des Glaubens mit der Kühnheit des kritischen rationalen Denkens und mit der das Wesen des Menschen erfassenden Verantwortlichkeit für die heutige Gesellschaft mit ihrer Verweltlichung wie auch

mit ihren Hoffnungen verbunden wären. Er war aber nicht nur der Theologie überhaupt sondern auch seinem eigenen Fach — der systematischen Theologie leidenschaftlich ergeben. Er sah in ihr ein Mittel, um die biblischen Theologen vor exegetischen Steckenpferdchen, vor Zerstückelung, vor Verlust des Blickes auf das einigende Thema zu schützen, das von den ältesten alttestamentlichen Quellen bis zu den jüngsten neutestamentlichen Schriften geht.

Mit Iwand hat uns eine hervorragende Gestalt der deutschen Theologie und Kirche verlassen. Eben deshalb trug er auf sich so viele Schmähungen und Wunden, mit welchen ihn seine Gegner in der Kirche wie auch im Volke zu trafen versuchten. Sein Name steht im Verzeichnis derer, die die deutsche Reaktion als gefährliche und destruktive Menschen bezeichnete. Dieser Mann, der mit der ganzen Innigkeit seines Wesens sein Volk liebte und auf sich dankbar seinen Ruhm aber auch seine Schuld trug, wurde als Verräter seines Volkes gebrandmarkt. Und doch gehörte gerade er zu den Gestalten, die uns den deutschen Menschen näher rückten und für uns die erhabenen Güter der deutschen Vergangenheit verkörperten. Im Gespräch mit ihm lernten wir das deutsche Volk wieder lieben und respektieren. Sooft er unter uns weilte, öffneten sich vor uns Horizonte jener europäischen, ja allmenschlichen Gemeinschaft, nach der wir alle uns so sehr sehnen. Auch nach seinem Heimgang bleibt er uns ein Symbol der Verheissung, die wie Tau auf das Feld unserer Verpflichtungen und Hoffnungen herniedersteigt.

Im Namen seiner Freunde an der Comenius-Fakultät und in unsern Gemeinden zitiere ich die Worte, die ich auch an seinem Sarge in Beienrode gesprochen habe: »Es ist mir leid um Dich, mein Bruder Jonathan«. (2 Sam. 1,26a).

UKU MASING

Das Evangelium des Alten Testamentes

Jeder, der über dieses Thema schreiben will, muss zuerst um Entschuldigung bitten, dass er es noch wagt. Denn dieses Thema ist so abgedroschen, dass ein Mensch, der Christ sein will, sich über sein armes Vieh erbarmen sollte, welches nicht nur allein ein Stier, sondern auch die Tenne gewesen ist. Anderseits muss er auch diejenige um Nachsicht bitten, die seine Sätze lesen müssen und lesen wollen. Da diese Tatsachen mir bekannt sind, will ich in Folgenden versuchen diesem Thema etwas zu geben, vielleicht auch dem freundlichen Leser.

Als eine schlichte und einfache Frage gestellt lautet dieses Thema ähnlich wie: was kann das AT einem Christen sagen, was hat der Christ noch mit dem AT zu tun usw? Solche Fragen können sehr verschieden lauten, ihr Inhalt ist doch nur eine einzige Invariante. Wenn man denkt, wie man diese Frage beantwortet hat, so scheint es zuerst, dass die Menge der Meinungen erdrückend ist. Aber wenn es wirklich so viele verschiedene Antworten auf diese schlichte Frage geben könnte, dann ist die Frage falsch gestellt. Ihre Vielfältigkeit und Schillerhaftigkeit rührt oft nur davon her, dass sie möglichst lange oder möglichst schöngeistige Ausführungen sein wollen, um für alle verständigen Menschen verbindlich zu werden. Leider kommt es nicht sehr selten vor, dass die Berechner der Aufgabe irgendwelche mutwillige Veränderungen in die Aufgabe einführen. Sie erlauben sich neue Definitionen der Begriffe (der Christ, das Alte Testament) und wollen dann dem Lehrer oder ihren Mitschülern klar machen, dass gerade diese Definitionen aufgegeben waren oder aber, der Lehrer hätte ihnen diese aufgeben sollen. Bekanntlich sind solche Schüler oft ziemlich insolent und nur manchmal etwas weinerlich. In einem gewissen Sinne haben solche Menschen dennoch Recht, denn der Fragende darf nicht voraussetzen, dass nur derjenige ein Christ ist, der das AT irgendwie anerkennt. Solche Fragesteller fragen überhaupt nicht mehr, denn für sie ist das AT schon ein bekanntes, christliches Hausbuch. Sie wollen nur wissen, wie man ihre Voraussetzung so darstellen kann, dass sie jedermann überzeugen muss.

Wenn die Antwortenden dem AT überhaupt eine Bedeutung für den Christen belassen, so sind ihre Ausführungen eigentlich nur Darstellungen einiger wenigen Grundgedanken. Diese ihrerseits hängen davon ab, wie ein Mensch die Geschichte oder die Zeit verstehen will oder kann. Ich greife nur zwei Möglichkeiten heraus, um zu zeigen, wie man die verschiedenen Methoden charakterisieren kann. Ein Mensch kann mit der Voraussetzung leben, dass die Zeit und sein unabwendbarer Tod eine Illusion sind. Er gibt wohl die theoretische Möglichkeit zu, dass eine Geschichte der Menschheit stark vorhanden ist und er selbst höchst persönlich sterben muss, aber er glaubt nicht an diese theoretische Möglichkeit. Deshalb ist seine Dogmatik, sein weltanschauliches System und schliesslich auch seine Auffassung der Geschichte zeitlos. So leben die meisten Menschen auch heute noch. Die notwendige Folge dieser unbewussten

Voraussetzung ist, dass Jesus Christus für sie nur die Verkleidung einer Idee ist und Sein Leben und Seine Worte die geringfügigen Bewegungen und Veränderungen in dieser Verkleidung darstellen. Da die Idee zeitlos ist und nur eine einzige sein kann, muss auch das AT nur andere Verkleidung derselben Idee sein. Von seiner Grundvoraussetzung aus muss dieser Mensch behaupten, dass die Verkleidungen analog sind, denn sonst gäbe es dennoch eine Geschichte. Wenn man nun die richtige Formel gefunden hat, kann man allsogleich eine Tatsache (ein historisches Faktum oder eine Lehre) aus dem Koordinatensystem des AT in das Koordinatensystem des NT überführen. Und wenn es auch mehrere Formel geben sollte, die man der Lage entsprechend, anwenden muss, das ändert nichts an der Voraussetzung. So wird das AT mit dem Evangelium identisch; sie sind nur in verschiedenen Koordinatensystemen ausgedrückt.

Prinzipiell ist gegen diese Methode nichts einzuwenden, denn in der Physik ist sie eine Selbstverständlichkeit und eine grosse Versuchung für manche Profanhistoriker. Und nicht nur für sie. Wenn man die richtige Formel hätte, könnte man aus dem AT sicher entdecken, was Jesus zwischen Lk 2,52 und Lk 3,1 gesprochen und gemacht hat. Aber jeder Theologe müsste einsehen, dass die Anwendung dieser Methode in der Heilsgeschichte nur ein widergöttliches Spielen ist. Da wir alle von Gott geschaffen sind, so müssen wir doch glauben, dass die einzige Idee eine Menge von Verkleidungen getragen hat. Wir müssen eine Formel entdecken, mit der wir die Geschichte der Polynesier auf das NT hin umrechnen können usw. Anderseits aber ist auch das Leben eines jeden Einzelnen eine solche Verkleidung. Und das bedeutet ja, dass jeder Einzelne sich erlauben darf seine Verkleidung mit Jesus Christus zu messen, der vielleicht »vollkommener«, »tiefer«, »heldenhafter« usw. gewesen ist als ich. Vielleicht ist er auch ein »grösserer Sucher«, »ein Kopf, dem viele, sonst selten durchgedachte (d. h., von mir neuerdings gelöste) Probleme geläufig gewesen sind« usw! Es ist mir, leider Gottes, nicht leicht geworden solche Gotteslästerungen zu wiederholen. Denn ich bin überzeugt, dass wir Menschen niemals diese Formel entdecken können, mit der Gott alle Koordinatensysteme seines Geistes gebildet hat und noch bilden wird.

Für eine andere Gruppe ist die Zeit vorhanden und es gibt eine Geschichte, anders ausgedrückt, es gibt eine Bewegung, eine Entwicklung. Aber eine inhaltslose und eine ziellose Bewegung ist unvorstellbar, vielleicht ist sie auch logisch unmöglich. Wenn ein Mensch so denkt, dann ist er benötigt zu glauben: Gott offenbart sich immer vollkommener und immer klarer in der Zeit und durch die Zeit. In anderen Büchern sagt man dafür: es gibt eine Entwicklung, die Welt wird immer vollkommener und subtiler. Die Abarten dieser Denkweise hängen nun davon ab, wie man die Begriffe »die Offenbarung« und »die Welt« definiert. Wir könnten uns hier irgendwie zufrieden geben, wenn es nicht eine Antinomie gäbe. Die Zeit kann nicht begrenzt sein, denn dann muss der Zeit eine Nicht-Zeit folgen, die undenkbar ist. Die Zeit kann nicht unbegrenzt sein, denn eine ewige Zeit ist keine Zeit mehr. Die Theologen haben die erste Möglichkeit bevorzugt und diese Nicht-Zeit Ewigkeit genannt. Aber dann müsste man auch glauben, dass Jesus Christus das Ende der Zeit ist und wir in der Nicht-Zeit leben. Die sogenannten Naturwissenschaftler haben die zweite Möglichkeit erwählt, obwohl sie eigentlich jede Veränderung, jede Bewegung unmöglich macht. Die beiden Voraussetzungen: diejenige, dass es keine Zeit gibt und diejenige, dass es eine ewige Zeit gibt, sieben einander täuschend ähnlich aus, aber die erste bedeutet: die Welt ist ein Leben, die zweite: die Welt ist ein Tod. Eine fast unzählbare Menge von Bäumen hat die Menschheit darauf vergeudet, um diese

Lehre auch immer subtiler und klarer vorzutragen, um sie womöglich induktiv zu beweisen und die ganze Menschheit mit der Binsenwahrheit zu trösten, dass es eine Entwicklung gibt, die keine Entwicklung ist, eine Bewegung die keine Bewegung ist, weil sie keinen Anfang und kein Ende hat. Und die Summa dieser Wahrheiten ist: ein Mensch muss immer sprechen, sonst könnte er erkennen, wie wenig er weiss.

Die Theologen haben es leichter gehabt, denn sie haben eine Pause oder ein Ende in die Zeit eingeführt und betrachen die Entwicklung bis zu einem gewissen Zeitpunkt und überlassen alles Folgende der Welt oder stellen es Gott anheim.

Es hat Menschen gegeben, die in den messianischen Weissagungen des AT immer klarere und genauere Angaben über Jesus Christus finden; es hat Menschen gegeben, die die Propheten zeitlich nacheinander aufgereiht haben und bei jedem Einzelnen sagen können, was er Neues und Höheres gesagt oder gebracht hat. Da gibt es Menschen, die die religiöse Entwicklung des Volkes Israel so darstellen oder darstellen wollen, dass jeder verständige Mensch denken muss: wirklich, nur die Krone fehlt noch, alles zielt auf Jesus Christus, es ist eine entwicklungsgeschichtliche oder schicksalhafte Notwendigkeit, dass Gott seinen Sohn senden musste oder einen Menschen, den wir für den Sohn Gottes halten können. Alle Bedingungen für sein Auftreten waren vorhanden, die Zeit war erfüllt.

Alle Kinder und viele Menschen glauben immer noch eine Erklärung gegeben zu haben, wenn sie eine Tatsache mit anderen Worten wiedererzählen können. Das geschieht meistens so, dass man einem Kinde lehrt »das Unwessentliche« aus einer Erzählung herauszulassen und »das Wesentliche« mit anderen Worten, aber möglichst breitgreifend wiederzugeben. Sonderbarerweise kümmert sich niemand darum, ob der Verfasser der Erzählung damit einverstanden wäre. Wahrscheinlich lächelt er über die »Verbesserungen« und »Erklärungen« seiner Erzählung. Vielleicht nicht immer. Wenn wir zurückdenken, wie schwer es uns allen gefallen ist, diese Methode in der Schule zu erlernen, können wir verstehen, dass wir auch späterhin solche klarstellende Wiedererzählungen sehr hoch einschätzen. Besonders dann, wenn sie nach einem Schema aufgebaut sind, das wir auch sonst verwenden. Das Schlimmste für uns wäre zu erkennen, dass unser so gut gelerntes Schema nicht nur als Schema ungenügend ist.

Wenn man solche wiedererzählende, entwicklungsgeschichtlich fundierte Darstellungen der alttestamentlichen Religionsgeschichte liest und über eine gewisse Anzahl hinausgelangt ist, so wird man das ungemütliche Gefühl nicht los, dass hier — auch wenn man die Pause in der Zeit zugibt — etwas nicht stimmt. Es ist etwa dasselbe Gefühl, das einen ergreift, wenn er glauben muss, dass das Photon ein Nichts und doch vorhanden ist. Es ist irgendwo ein Fehler verborgen oder aber, der Denkende selbst ist ein Fehler. Die zweite Möglichkeit fällt bald weg, denn man beginnt zu ahnen, dass auch diejenigen selbst, die so viel Bäume vergeudet haben, sich in ihrem gutgebauten Hause nicht zu Hause fühlen. Sie reden es sich selbst ein. Aber eigentlich sind sie gerade wie die Astronomen des Mittelalters bemüht immer neue Epizykeln zu erfinden, um ihr System zu behüten und zu bewahren. Aber auch, um zu vergessen, dass es vielleicht doch einmal einen Aristarchos gegeben hat. Denn schliesslich hat dieser Mann doch, wie der fortschrittliche Denker Ptolemaios es exakt bewiessen hat Unsinn geredet oder etwas, was in unsere Vorstellungsweise nicht hineinpasst. Aber dieser Unsinn kann der lieber Jugend gefährlich werden Denn gefährlich ist alles, was man nicht versteht oder, anders gesagt, was sich nicht in unser Schema einordnen lässt. Wir mühen uns redlich ab, die Alt-

testamentler zu verstehen, die da behauptet haben, Christus wäre eine Notwendigkeit der innerisraelitischen Entwicklung gewesen. Denn sie selbst haben auch oft viel Mühe darauf verwendet zu erklären, wie eine innerisraelitische Notwendigkeit eine Bedeutung für die ganze Weltgeschichte oder für die Menschheit haben kann oder, wie es möglich ist, dass eine innerisraelitische Notwendigkeit dem Israel nicht notwendig gewesen ist? Solche geheimnisvolle Fragen kann man mit noch geheimnisvolleren Geheimnissen in heiliger Scheu beantworten, anders ausgedrückt, mit gutgebauten Sätzen geistreich spielen und dabei vergessen, dass man vielleicht doch ein Aristarchos hätte werden sollen.

Wenn ich in »heiliger Nüchternheit« nicht den Atomkrieg, sondern die alttestamentliche Wissenschaft des XIX/XX. Jh-s betrachte, so kann ich nicht umhin zu sehen, dass sie als Theorie betrachtet (viele Tatsachen hat sie entdeckt) meistens ein Spielen mit folgenden Gedanken ist: es gab eine Volksreligion Israels, es gab einen Prophetismus und als eine Synthese der beiden ist die jüdische Gesetzesreligion geboren. Dann versucht man immer genauer zu erklären, wie dieser Prozes sich abgespielt hat, welche Anzahl prophetischer Gedanken man in dem Dt entdecken muss oder, wie viel von dem entstehenden Ritualismus man schon in Hes entdecken kann usw. Irgendwie scheint das alles zu passen und man könnte glücklich darüber sein, dass wir hier ziemlich genau den historischen Prozess verfolgen können, wie eine These und eine Antithese sich vermählen und eine Synthese erzeugen. Es scheint mir aber, dass nur Julius WELLHAUSEN und Bernhard DUHM glücklich darüber gewesen sind. Sie haben wirklich geglaubt, dass sie die Wahrheit gefunden haben und sie fühlen sich frei. Bei den anderen merkt man schon sehr wenig davon.

Der Grund ist nicht schwer zu erraten: die Entdecker konnten »das Unwesentliche« vergessen. Um die Lage klar herauszustellen, erlaube ich mir einige Fragen, die nur deshalb etwas grotesk wirken, weil sie zu den Fragen gehören, die man nicht stellen soll. Ist es wirklich so, dass Ps 119 absolut betrachtet eine entwicklungsgeschichtlich hochstehende Synthese darstellt? Ist es wirklich so, dass wir diesen Mann, der an das Alphabet glaubt, der sich einreden will, dass er den Leviticus liebt, der in seiner Torheit sich nicht schämt seine Lehrer vor Gott anzuschwärzen und der dabei doch noch überzeugt ist, dass Gott seine Prahlerei gnädig anhören wird, höher einschätzen sollen als z. B. einen Amos? Man kann es der Theorie zuliebe tun (oder darüber schweigen), auch wenn man den Amos noch so liebt. Aber demjenigen, der eine solche Wahrheit über den 119. Psalm verkünden will, ist doch anzumerken, dass er sich nicht sehr wohl dabei fühlt. Und schliesslich geht es noch schlimmer. Wenn wir unsere Denkorgane hermetisch abgeschlossen haben und uns einreden und zu guter Letzt auch glauben können, dass Ps 119 eine rassige, herrliche, unvergleichliche und undurchbohrte Perle ist, aber weiter wandern wollen, so begegnen uns allerhand böse Fragen. Wir können sie für die Versuchungen des leidigen Teufels halten, für unwissenschaftliche oder irreligiöse Hirngespinste erklären, aber die Fragen lachen unser und hören nicht auf die Stimme unserer Beschwörungen. Wenn wir Christus nicht eine Antithese dieser kostbaren Perle halten können (wie MARKION sich die Sache zurechtgelegt hat), wenn wir in der Urkirche nicht eine Synthese des unverfälschten Christentums und der jüdischen Gesetzesreligion sehen wollen, so bleibt uns noch immer die Möglichkeit über anzunehmen, dass die jüdische Gesetzesreligion schon im Judentum eine Antithese erzeugt hat und Jesus Christus eine Synthese darstellt. Diesen Weg haben die meisten Alttestamentler eingeschlagen und sich gewöhnlich keine Mühe gegeben nachzudenken, wie die Kirchenhistoriker nun weiter schreiten können.

Man hat sich redliche Mühe gegeben diese unbekannte Antithese der Gesetzesreligion zu definieren und sie dann aus der spärlichen Quellen der persischen und der hellenistischen Zeit zu entdecken. Man hat sie bei den blonden Persern und vielleicht noch blonderen Griechen gesucht, man hat ihr den Namen die Apokalyptik gegeben und manchmal aus der Lehre Christi diese Antithese der Gesetzesreligion rekonstruieren wollen. Zufrieden ist man eigentlich nie geworden, denn — wie die estnischen Schüler sagen, wenn sie eine Rechenaufgabe mit angegebener Lösung nicht lösen können — »die Antwort kommt nicht heraus«. Manche Schüler haben die nichtzulobende Gewohnheit »die Antwort« für falsch zu halten und haben sich oft einen Christus ausgedacht, der die Synthese sein könnte. Sie versuchen an diesen Christus zu glauben, obwohl sie ihn verachten. Denn sie haben Ihn zu einer so armseligen Figur reduziert, dass diese Figur manchmal auch jenem Zweck nicht mehr genügt, für den sie ausgearbeitet wurde. Es ist ja eigentlich jedem klar, dass der Legalismus und die Apokalyptik nicht den Christus erzeugen können, den wir doch kennen. Natürlich sieht die Lage noch viel schlimmer aus, wenn man annimmt, dass Christus keine historische Persönlichkeit gewesen ist. Wir wissen ja, dass das Individuum manchmal unberechenbare Qualitäten besitzt und, so lange wir Jesus für eine geschichtliche Person halten, können wir Alles, was in unser System nicht hineinpasst, seiner etwas sonderbaren Idividualität zuschreiben und uns damit zufrieden geben. Das System ist dennoch richtig. Wenn man aber Jesus ausgedacht hat, so haben seine geistigen Väter, eine ganze Rotte von Menschen, eine sehr unfreundliche Handlung gegen die historische Notwendigkeit ausgeübt. Und diese taktlose Tat darf nicht ungestraft bleiben.

Wir haben immer das unheimliche Gefühl gehabt, dass die Apokalyptik gar keine Antithese der Gesetzesreligion ist, denn eine reine Apokalyptik war durch keine Methode aufzutreiben. Wir haben immer die Wahrheit geahnt, aber wir konnten ihr nicht glauben. Und nun haben wir jetzt den niederschlagenden Beweis, dass wir halsstarrig und gottlos gewesen sind. Die Leute von Kumrān haben uns gezeigt — obwohl manche Wissenschaftler auch jetzt noch Epizykeln konstruieren möchten — dass eine masslose Apokalyptik mit einem jeden Pharisaismus noch überbietenden Legalismus zusammengehört. Ob man diese Mentalität überhaupt noch eine Religion nennen muss, scheint mir fraglich, denn die Menschen in Kumrān können nicht mehr denken,[1]) sie leben und weben in der Vorbereitung eines allgemeinen Abschlachtens der Andersdenkenden. Das Unheimliche dabei ist, dass sie dennoch from sein können. Jedenfalls ist von einer Synthese nicht zu sehen und m. E. müssen wir froh sein, dass die Zeloten im Kumrān Jesus Christus nicht kennen.[2])

Aber wenn Christus keine solche Synthese ist, sollen wir mit MARKION denken, dass er eine Antithese ist? Oder müssen wir denken, dass Christus in keiner Weise aus dieser Welt heraus als ein wirklicher Mensch zu begreifen ist? Wir können so denken und sprechen, aber wir bemerken bald, dass es auch so nicht geht. Denn das Gefühl der eigenen Nichtigkeit, wenn wir uns mit Jesus Christus vergleichen, kann sowohl eine Bejahung als auch eine Verneinung sein. Meistens wird er ein Gott oder ein Gottmensch sein, den die Menschen sich wünschen, mit dem sie aber nicht leben möchten. Denn sie müssten anders werden und — gern lassen wir es uns beweisen — lieber Gott, wir können ja nicht anders werden! Und nun kommt noch einmal die Frage: wenn wir Ihn herausgedacht, wenn wir Ihn herbeigewünscht haben, warum folgen wir Ihm nicht? Und wenn Gott Ihn der Menschheit gesandt hat, ohne zu fragen ob die

Menschheit für ihn reif ist, wie kommt es dann, dass wir noch immer nicht begriffen haben, wer uns gegeben ist?

Ich habe schon vor langen Zeit geschrieben,[3]) dass die Entstehung des Christentums ein Wunder ist, das keinen Boden hat. Aber auch das ist unmöglich, denn ein Wunder, das keinen Boden hat, wird nicht bemerkt und ist bald vollkommen aus der Menschenwelt verloren.[4]) Da ich den allgemein anerkannten Weg der altestamentlichen Wissenschaft verlassen habe, glaube ich den Boden gefunden zu haben. Obwohl auf meinem Wege sich viele Fragen von selbst lösen, obwohl auf ihm das AT wirklich zu einem Evangelium wird, ist mein Weg wahrscheinlich ein Irrweg, denn ich weiss von keinem Weggenossen.[5] Vielleicht gibt es noch einen Weg, den ich in diesem Leben nicht mehr erkennen werde oder, der mir entgangen ist. Ich wage nicht zu hoffen, dass der Mitchrist, der diesen richtigeren Weg kennt, ihn mir zeigen wird. Ich hoffe aber dennoch.

Aus Neh 6,6-8 lässt sich unwiderleglich folgern, dass um 450 v. Chr. noch viele Propheten lebten, dass sie in dem alltäglichen Leben manchmal eine Notwendigkeit waren wie in der vorexilischen Zeit. Man hat auch damals eine prophetische Sanktion gebraucht, wenn man etwas Neues anfangen wollte. Niemand denkt anders und auch Nehemia nicht. Er sagt nur, dass Sanballat lügt. Wir müssen deshalb annehmen, dass auch er seine Propheten gehabt hat, die ihm in Jahves Namen geboten hatten, Jerusalem zu restaurieren. Sie sprachen aber nicht von einer »Mauer«, sondern von einer »Umzäunung« (*gāδer* Neh 3,35 Am 9,11 Mi 7,11 Es 8,9, vgl. Ps 80,13 89,41 Jes 58,12 Hes 13,5), denn die Mauer hatte Jahve für immer zerstört. Die Propheten waren immer dabei, und m. E. können wir noch mit ziemlicher Sicherheit entdecken, wie sie über die Restauration der gottlosen Stadt gedacht und gesprochen haben. Davon will ich nicht sprechen. Aber wir müssen eine andere Tatsache unterstreichen. Um 398 v. Chr. kennt und nennt Esra keinen Propheten mehr, kein Prophet ist irgendwie an seiner Aktion beteiligt. Wo sind sie geblieben? Haben sie erkannt, dass sie nutzlos geworden sind deshalb ausgestorben? Eine Gemeinschaft pflegt aber ihre Nutzlosigkeit nicht zu erkennen und die Zeit zum Aussterben ist zu kurz bemessen. Wenn Esra die Propheten ignoriert hätte, würden wir es gleich ebenso entdecken, wie wir bemerken, dass Nehemia von seinem Feind Eljasib nicht schreiben will.

Nun ist es eine altbekannte Tatsache, dass man einen unbequemen Menschen auch töten kann, wenn man dazu die Macht besitzt. Und man kann im AT und schrecklicherweise auch bei den Propheten lesen, dass die Propheten ausgerottet werden sollen (Dt 13,2—5 (18,20—22) Hes 14,1—11 Sach 13,2—6). Am klarsten und am grauenvollsten ist es in Sach 13,3 zu einem Gesetz gemacht. Es gibt noch Mitglieder der Prophetengemeinschaften, die sich durchlügen, indem sie ihre Abstammung verleugnen. Wenn es aber geschehen sollte, dass irgendwo sich ein Jüngling erdreistet als Prophet aufzutreten, so sollen seine Eltern — der Gesetzgeber unterstreicht sadistisch »die ihn gezeugt haben« und höhnt, wie auch in Sach 13,6 — ihn mit einem gewissen Instrumente ermorden. Vielleicht hat derselbe Mann auch genauere Vorschriften darüber gegeben, wie die obenberührte Ermordung auszuführen ist. Etwas humaner ist Dt 21,18—21, wo der Gesetzgeber den Eltern erlaubt diese notwendige Handlung den Bürgern ihrer Stadt zu überlassen. Es ist ja allgemein anerkannt, dass das Dt eine humane Gesetzgebung ist! Und davon, wie der Verfasser sich redlich bemüht hat humaner zu erscheinen, gibt uns Dt 13,10 ein treffendes Beispiel. Er hat es doch nicht übers Herzen bringen können dem Ankläger eine fromme Handlung zu verwehren. Dass *'ĕlohim 'ăherim* hier nicht »fremde Götter«, sondern »Jahve an den Landheiligtümern« ist, brauche ich wahrscheinlich nicht zu beweisen.

Wir können aus dem AT noch viele Hinweise auf die Tatsache finden, dass die Propheten wirklich systematisch abgeschlachtet wurden. Wenn man darauf denkt, was in der römischen Zeit in Palästina getrieben wurde, braucht man sich nicht zu schämen, wenn die Zeit der Parysatis für eine noch schlechtere erklärt wird. Mann hat nur keine historische Darstellung. Wahrscheinlich nicht deshalb, dass man sich geschämt hätte oder die Darstellung verloren gegangen wäre, sondern, weil es bald keinen so intelligenten Menschen mehr gegeben hat, der die Geschichte hätte erzählen können. Wir haben ja auch keine Darstellung der Restauration und die kümmerlichen Versuche des Chronisten zeigen uns, dass man es nicht mehr konnte. Der Unterschied zwischen dem Chronisten und Richt. 9 (vielleicht einer ganz gewöhnlichen Darstellung aus dem XI/X Jahrhundert) schreit ja zum Himmel.

Wer hat diese Aktion bewerkstelligt und wozu? Ich glaube nicht fehlzugreifen, wenn ich annehme, dass der Schuldige der Hohepriester Johanan gewesen ist der ja seinen »Bruder« Jesua (den ich mit dem Jesua ben Jozadak indentifiziere) im Tempel ermordet hat. Und der Grund ist klar: der Kultus sollte nach Jerusalem zentralisiert werden, nur der Jahve von Zion sollte fortan Gott sein. Da die Repatriierten meistens Glücksritter, ammestierte Erpresser usw. waren, von ihrer eigenen Religion und der Geschichte kaum etwas wussten, da sie die Propheten schon vor ihrer Geburt hassten, aber sehr korrekte Jahveverehrer sein wollten, um das Land zu »beerben«, musste man ihnen auch eine ihnen würdige Religion zusammenstellen. Wahrscheinlich konnte Johanan sein grossangelegtes Werk noch nicht vollenden. Vielleicht ist er aber doch eines natürlichen Todes verschieden. Jedenfalls hat er in Juda herumgewirtschaftet, dass die Regierung eingreifen muss und Esra als einen neuen Hohenpriester nach Jerusalem entsendet. Da wahrscheinlich nur sehr wenige Judäer übrig geblieben waren (wie sie behandelt wurden, zeigen Jes 8,20—22 66,23f und viele andere Stellen des AT), wurde die Religion der Repatriierten als die jüdische Religion eingeführt. Anders ausgedrückt, Johaan hat den Sieg behalten.[6])

Man nennt diese völlig diesseitige Denkweise m. E. unberechtigterweise die jüdische Gesetzesreligion. Denn ihre Grundlage ist jerusalemisch und eine theoretische Darstellung der Mentalität der Wucherer ist keine Religion. Wie bekannt ist, hat diese Religion sehr wenige Grunddogmen. Die sind die folgenden: *es gibt ein Gesetz, das Gott, der in Jerusalem wohnt, gegeben hat, damit es Israel erfüllen kann; der Gott Zions ist »ein nobler Gott, der nicht knausert noch sich lumpen lässt« (M. REIMOND), jedem, der seinem Gesetze folgt, gibt er übergenug zu essen und zu trinken, macht ihn kolossal fruchtbar uns lässt ihn so lange leben, bis er auch des Lebens überdrüssig geworden ist, dann kann er ohne Weiteres sterben und braucht sich um nichts mehr zu kümmern;*[7]) *wenn es einem Mitbürger nicht so gut geht, dann zeigt Gott damit an, dass er ohne Wissen seiner Mitmenschen ein Gesetz verachtet hat, die Nächsten sollen herausfinden, was er verbrochen hat, damit er dem Gesetz entsprechend gestraft wird, aber man tut am besten ihn zu töten.* Natürlich kann man Ähnliches in der vorexilischen Zeit finden, denn diese Denkweise ist für eine bestimmte Art von Menschen eigentümlich, die es auch in der vorexilischen Zeit gegeben hat. Die Ideologen Johanas haben diejenige Erzählungen bewahrt und gesammelt, die ihnen kongenial waren. Aber dennoch können wir einen gewaltigen Unterschied konstatieren: in der vorexilischen Zeit und in der nachexilischen Judäa hat man immer angenommen, dass Gott sich jedem Menschen offenbaren und sich Propheten erwecken kann und wird. Von nun an darf Jahve nicht mehr

so unmoralisch handeln und er hat versprochen, dass er nie mehr unartig ist. Er hat sich gebessert und wird nie mehr etwas gegen sein Gesetz unternehmen.

Diese Lehre ist furchtbar und ist auch furchtbar geblieben, wie der Apostel Paulus es am besten weiss. Sie ist die Ideologie des Menschen, der seinen Magen für seinen Gott erwählt hat. Der schlichte und einfache Judäer hat nicht so gedacht, aber man mühte sich so lange mit ihm ab, bis auch er iure imperiali (aus »Carmina burana«) an die alleinige Heiligkeit des sich unendlich vervielfältigenden menschlichen Magens glauben konnte. Denn seine Fresser in Jerusalem konnten sich erst dann zufriedengeben wenn der Totgeschlagene erkannt hatte, dass seine Mörder Recht gehabt haben. Ihre Wahrheit, die vielleicht mehr als tausendmal im AT ausgesprochen ist, wurde eine Selbstverständlichkeit. Vielleicht vervielfältigten die Priester Johanas sie noch etwa 10 mal,[9]) aber schliesslich dankten auch sie vielleicht Gott für jede Habe, also auch für die Redegabe und suchten sich eine neue Aufgabe. Da diese Pseudoreligion durch die Hilfe der blonden Perser staatlich als die jüdische Religion anerkannt war und ihre Gegner bald beseitigt waren,[8]) blieb den Ideologen nichts anderes mehr übrig, als nur immer genauere Satzungen herausarbeiten. Um an dem allgemeinen Wettspiel der Völlerei und der Zeugerei teilzunehmen, musste ein Mensch schliesslich beweisen können, dass er nicht nur »fromm«, sondern »wahrhaft fromm« usw. war. Gegenüber dem Landvolk wird man scheinbar etwas humaner: der Bauer kann das Gesetz überhaupt nicht richtig erfüllen, er ist ja ein *'am-hā'āreṣ*. Da aber diese sinnlose Pseudoreligion in der Gegenwart nicht erfüllt werden konnte, kehrten die Blicke der Ideologen sich in die Zukunft. Da man in der Gegenwart nicht alle Sünder entdecken und vernichten konnte, hat man angenommen, dass die Juden (wenn der Betreffende nicht faul war) oder Jahve (wenn der Betreffende zu faul war) bald alle Sünder, alle niedrige Rassen abschlachten wird, so dass »eine Rasse wird nur übrig bleiben, so perfekt und homogen gediehen, dass man ihresgleichen aufzutreiben nicht einmal vermöchte in Berlin« (M. REIMOND, der wahrscheinlich Wien mehr liebte als Berlin). Ich treibe hier keinen Spott und höhne nicht, denn, wenn wir nachdenken, bleibt von dieser diesseitigen Religion nur diese Hoffnung übrig. Oder, anders ausgedrück, der menschliche Magen will sich vervollkommnen, aber der Magen weiss selbst nicht mehr worin seine Vollkommenheit bestehen konnte, denn er kann den endlosen Raum nicht erfüllen, er muss nur immer neue produzieren, die einander auffressen müssen. Und das ist das Ende.

Von der Religion der Propheten wissen wir direkt ziemlich wenig, indirekt aber so viel, dass wir m. E. sehr wohl informiert sind. Die griechischen Kyniker (die sehr ungriechisch sind) sind vielleicht die direkten Nachfolger der alttestamentlichen Propheten und die Derwischhorden sind sicher nicht nur äusserlich den Prophetengemeinschaften ähnlich. Ihre Religion hat der letzte uns bekannte Prophet des AT, Sacharja, der wahrscheinlich mit seinem Freunde Jesua ben Jozadak zusammen ermordet wurde, in dem wenig beachteten Satz Sach 4,6 zusammngefasst, der da lautet: *lo' ḥ'ḥajil v'lo ḥ'χoaḥ ki 'im b'ruaḥ jahvē* »Nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch den Geist Jahves«. Dieser schlichte Spruch müsste für jeden denkenden Menschen sehr geheimnisvoll und gar heilig sein. Denn er bedeutet: nicht durch die Methoden der Jüdischen Gesetzesreligion durch vollkommen andere Methoden. Die Menge der Menschen, die zu ihnen gehörende physische Kraft, das Lockmittel, das Kapital genannt wird usw., sind zusammen nur eine einzige, eine nichtige Hilfslosigkeit dem All gegenüber. Nicht so aber der Geist, dieser Geist Gottes, den die Mörder der Propheten spöttelnd einen »Wind« genannt haben.[9]) Sie haben ihn ausrotten

wollen, er aber ist unsterblich. Gott lässt ihn immer wieder auferstehen und zeigt ihn den Menschen für eine kurze Zeit. Selig sind diejenige, die Ihn gesehen haben und verstanden haben, dass Er unaussagbar ist, so wie der Apostel Thomas Ihr verstanden hat.

Und hier liegt nun m. E. der Boden, aus das Wunder des Christentums entstanden ist. Diese creatio continua Gottes kann nach menschlichem Ermessen nur diesen Sinn haben, den uns auch das AT und der Apostel Paulus als ein Evangelium verkünden, nämlich: der Geist wird einmal den Magen und ihre Machtansprüche vergessen können, er wird ein Organ des Geistes werden, weil wir Männer geworden sind (1 Kor. 13,11). Aber die Gesetzesreligion wird immer ihr Ende selbst herbeiführen, denn sie ist für den Menschen wie eine Geschwulst, die für ihr Vorhandensein und ihre Unbotmässigkeit eine »Religion« oder ein »wissenschaftliches System« herausgedacht hat, diese für die Wahrheit und die Gesundheit erklärt und mit ihrer Hilfe den Menschen zerstört.

Es wird wahrscheinlich noch lange nur zwei Typen von Menschen geben, die man der Kürze wegen die Schamanen (die gegen die Dämonen oder die Krankheiten kämpfen) und die Raubritter (die gegen die Menschen kämpfen) nennen kann. Die ganze Weltgeschichte ist m. E. der klägliche Versuch der Raubritter eine Welt zu bilden, die nur aus Raubrittern besteht. Der Versuch ist ein sinnloser Versuch, weil der letzte, der grösste Raubritter seiner Frau (wenn er diese nicht aufgefressen hat) sagen muss: Du, hör mal, wir müssen eine neue Weltanschauung finden! Die ganze Weltgeschichte ist wirklich nur eine Geschichte dessen, wie sündhafte Dummheit und Faulheit des Menschengeschlechtes sich durch unzählbare Raubritterlehren zu rechtfertigen versucht hat. Johanan hat einmal eine solche Lehre für eine Religion erklärt. Aber das Evangelium des AT lautet dennoch: die Lehre, die Jerusalem und ihre Töchter für eine gottgefällige, die Lehre, die die jüdische Gesetzesreligion und ihre Töchter für die absolute Wahrheit erklärt haben, ist eine falsche Lehre. Und wir verwerfen die falsche Lehre, die den Untergang der Menschheit herbeiführen kann. Und wir wissen: die Schamanen verachten »die Welt«, weil sie die Welt lieben; die Raubritter zerstören die Welt, weil sie »die Welt« lieben.[10]) So sagt uns auch das AT und das ist sein Evangelium.

■

[1]) Sie haben sich zuerst einen Archon (so ist *sar hier übersetzen!)* der Lichter und den Engel der Finsternis ausgedacht, denen Gott die Welt aufteilt (1 QS III, 17—21). Aber keine Gemeinschaft kann mit einer solchen Weltanschauung leben. Sie müssen deshalb annehmen, dass der Engel der Finsternis auch die Söhne des Lichtes anstecken kann (1 QS III, 22—IV,1). Später hören wir aber, dass der Geist der Wahrheit und der Geist der Frechheit im Herzen eines jeden Menschen (also auch im Herzen der Lichtsöhne) kämpfen (1 QS IV, 23—26). Die ganze Darstellung ist wohl eine Kompilation, aber es scheint mir doch fraglich, ob die Lehrer, die diese Kompilation schufen, sich Gedanken darüber machen konnten, wie diese Darstellung nun zu verstehen ist.

[2]) Sie haben sich aber der Urgemeinde in Jerusalem gnädigst angenommen, um sie auf »den Weg der Wahrheit« zurückzuleiten. Der pharisäische Renegat Paulus hat ihre guten Pläne vereitelt, der Apostel Petrus hat eine zweideutige Rolle gespielt, weil er eine neue und richtige Richtung geben wollte.

[3]) »Surma metateooriat« (Zur Metatheorie des Todes) in: Usuteaduslik Ajakiri XI (1939), 24—30.

[4]) Das, was ein Wunder ohne Boden ist, hat Conrad AIKEN unübertrefflich geschildert (Collected Poems, New York 1953, 57—60). Ein Artist balanciert einen Ball auf dem anderen, stösst dann den ersten in die Luft, fängt ihn mit dem anderen Ball

auf ihn zugleich wiederum balancierend. Kein Zuschauer kann in diesem Wunder auch nicht den allergewöhnlichsten Trick entdecken.

[5]) Eine estnische Zusammenfassung einiger Meinungen, die ich für die Wahrheit halten wage, ist in »Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kiriku Aastaraamat« Tallinn 1956, 75—92 veröffentlicht.

[6]) Wie Dt 21,18—21 (nachträglich mit 21,20b erweitert, *sōrer umōrē* ist ein theologischer Begriff) Sach 13,3 Mal 3,24 zeigen, hat er mit der Jugend eine Mühe gehabt und hat vielleicht psychisch sehr gelitten. Er konnte nicht die »christliche« Handlungsweise Robinsons mit seinen Lamas, indem »... die jungen zahn gemacht und die alten abgeschlacht« werden (Der gefälschte Don Quijote, Berlin 1957, 69), allenfalls und gemeiniglich durchführen. Da die Judäer diese Lamas sich nicht zum Vorbild genommen haben und nehmen konnten, ist auch die Judäa der Perserzeit so spärlich besiedelt, dass die Archäologen sich gewundert haben.

[7]) Es ist m. E. doch sehr bedeutungsvoll, dass in dem Mittelalter, das theoretisch christlich denken wollte, von ähnlichen Menschen angenommen wird, sie hätten ihre Seele dem Teufel verkauft. Wie die Menscheit wiederum auf den Gedanken gekommen ist, dass solche Wucherer, Fabrikbesitzer und Kapitalisten aller Art die Erwählten Gottes wären, ist ein grosses Rätsel nach dessen Lösung man suchen sollte.

[8]) Nur beispielsweise sei hier darauf hingewiesen, dass in Ps 34,11 »die Dorfbewohner« zu übersetzen ist und, dass nach Ps 37,21 der Gottlose borgen muss und nicht bezahlen kann.

[9]) Für Jer 10,14—51,17 Hab 2,19 sind die Götzenbilder ohne *ruâh*, nach Jes 41,29 bestehen sie aus *ruâh!*

[10]) Mann hat unglücklicherweise m. E. sehr oft diese beiden Begriffe identifiziert. die doch logisch und konkret verschieden sind. Im NT ist m. W. niemals gesagt, dass man die Schöpfung Gottes (Ktisis, Ktisma) verachten soll, wohl aber »die Welt«, d. h., das Kapital mit seinen Theorien und Dependenzen.

J. L. HROMÁDKA

The Service of Theology

To what extent can we assume that what we call theology belongs to the essential functions of the Church? Is it true that theology is a product of the period when the Church came into contact with the non-Christian world, primarily Greco-Roman, and had to protect the faith and the message of the Apostles against a misunderstanding and had to use the categories of the surrounding world in such a way that the substance of the message remained intact or at least the creative and transparent element of Christian thought? — In other words: is theology a later more or less formal expression of the historical situation of the Church, or is it in some way or another an organic and genuine self-expression of the Biblical faith itself?

I hope you understand the question. It is not easy to answer it in a clear and simple way. On the one hand, faith as we understand it from the prophetic and apostolic testimony lives by the Word of God and by the wondrous work of the Holy Spirit. If God speaks, man gives a response to it. If God offers his grace to a sinner and the sinner accepts the Divine offer of forgiveness and reconciliation in obedience and self-dedication — he has faith, he believes, without any need of theological interpretation and theological aid. There are faithful believers in God and in his self-revelation in Jesus of Nazareth, there are uneducated men clear in their testimony, without having had any theological instruction and without knowing about the existence of theology. But the question is not so simple.

1. The Church has lived from her very beginning, from her birth, by theology. If you carefully read the Old and the New Testament you invariably come to the first elements of theology. The very fact of the Bible indicates a long theological effort to make a selection of books which would eventually be canonized and proclaimed as a testimony of the Divine revelation. Not every literary document of the Hebrew people with religious matters was automatically incorporated in the Canon. There existed certain norms and measures which served as instruments in the process of selection, co-ordination and final canonization, both of the Old and the New Testament. It was a theological process. We very often forget this tremendous service of theology. In a way, we may say that a theological thought and action preceded a normal life and activity of the communion of believers. Or, in other words, behind our use of the Bible in personal reading and worship acted theology in its very meaning of the word. I know, the question is very complex. We may equally say that the living body of the people of God had given impetus to the writing down of the spoken word and to the gradual collection of these literary documents. And yet, the compilation of what we call the Holy Bible is due to the service of theology which laid the foundation of the Reformed testimony, worship and church.

2. Furthermore, if we examine the Bible, we discern within its written message the elements of theological thought accompanying inseparably the Word of God itself. You may take any book of the Bible, of the New or of the Old

Testament and you can, after a careful reading and exploration, discover in it a constant theological interpretation of the genuine Word of God. Any biblical author was an interpreter of the original Word, of the deeds and works of God. Theology lives *within* the Bible. The Synoptic Gospels have quite a definite theological perspective, an interpretation of the person and words of Jesus of Nazareth. — The same must be said of the Johannine literature and of the letters of St. Paul. A very impressive example of the same fact is the Letter to the Hebrews. The distinction and differences between various theological perspectives of the biblical books may be wrongly over-emphasized and thus lead to false conclusions, as though the synoptic writers and St. Paul differed in the very substance of their message. In fact, the basis and the ultimate reality they deal with is the same, absolutely the same; they differ only in the method of interpretation. If we often say that the hearing of the Word of God must be followed by understanding and interpretation, we do not maintain that the understanding and interpretation follow the hearing of the biblical testimony separately and successively. We are confronted with the interpretation of the Divine Word within the biblical testimony itself. What I have in mind, at the present moment, is the primary importance of theology for the understanding of the Bible and for the existence of the Church based on the Word of God. The Word of God is clear, definite, personal, practical, challenging. Everything is here free of fog, haze, of dull emotion, of irrational imagery, of mythical phantasy, superstition, intoxication and magic. Hence the primary function of theology within a church is concentrated upon the biblical testimony. Hence the tremendous importance of theology within the Reformed family whose special mission has been to protect the clarity, integrity and personal challenge of the biblical heritage against anything that was infiltrated by fog, dull emotion, by superstition, sacramental and liturgical intoxication. To avoid any misunderstanding, I wish to stress the point that the very fact of the Word of God and the reaction of faith towards it go beyond any human categories, and cannot be reduced to a rational, moral and practical level of human life. There is an aura of mystery and inexplicable wonder around the Divine Word and the response of faith. The reality of the Holy Spirit opening human ears and hearts in order that we hear, understand, yield, and act in obedience indicates what I have in mind: when God speaks, something happens that transcends all human understanding and ability. However, the life based on the biblical message is sealed anyway by clarity, personal responsibility, openmindedness and a full understanding of what is going on within the human heart of the believer and outside in the world.

3. We have been told that theology is a dialogue. It is, in a true sense of the word. It must be a dialogue, because faith is a dialogue between God and man. A theologian cannot live only by himself, he cannot do his work at his academic desk, surrounded with commentaries, dictionaries, confessions and dogmatic formulae. He, of course, must not flee and ignore a real discipline of exact research, of precise investigation and study. He takes upon himself the burden of the whole church, he performs a vicarious mission for the community of believers. As we have seen, the clarity and the personal challenge of the Divine Word makes us responsible for the clarity and a rational precision of our knowledge of the past and the present. A real theologian worthy of his name is free of intellectual cowardice and fear; he is ready to face courageously any difficult problem of literary, historical or dogmatic research. He is always ready to give up any prejudice of tradition and any conventional habit in order to come closer to what is true and real. In this way, he is responsible to acquire a critical method

of research, of any new approach to the history and the present situation of the Church and the human race. A theologian must take upon himself the burden of revision of our traditional knowledge and expression. A theologian must have the courage to go to the extreme margin of what has been accepted as a normal expression of faith, what has been recognized as a legitime manifestation of the Body of Christ.

And yet, we maintain that theology is a dialogue. Possibly it is the only way in which a theologian can implement his great mission. He is deeply rooted in the heritage of his own communion. As a matter of fact, he must be rooted in the communion of faith and in the continuity of believers *(successio fidei)*. A theologian is not an isolated spectator of what we call religion, and of the variety of confessional schools and systems. A theologian is not identical with a neutral student and observer of the varieties of religious experience. He must be personally affected and realize his own involvement in the process of the Divine action of the Kingdom of God. — A theologian without a personal self-dedication, without deep conviction and a definite decision for the ultimate truth cannot achieve any real discovery in the field of theological research and study. However his self-dedication and decision does not make him a "beatus possidens" for ever. A theology means a continuous self-control, self-scrutiny, self-examination. By the very nature of his calling, he has to enter a dialogue, first with the Lord who speaks to him and requires a response. To be sure, every believer is engaged in such a dialogue, but a theologian has to re-examine and revise the results of his theological thought, of his efforts of understanding and interpretation. The God of the biblical message is a living God; his Word is a continually new action, it is related to a specific human, personal, or historical situation, it must be heard repeatedly as a new event which reveals every day, and every hour, our human situation in a new light. Theology is a constant listening, a continuous responding: a theologian is engaged in this dialogue on his own behalf and in behalf of the whole church, too. It is a difficult, often painful dialogue in which the whole human existence is at stake.

However, it is not enough to speak of a dialogue; theology is simultaneously a real t r i a l o g u e. What does it mean? A theologian has to confront himself with the living Word of the biblical testimony, but, he has to confront himself also with the way in which the Church, since the days of Israel and the apostles, has responded to the Divine calling and translated the Divine truth into her corporate life, her worship, her orders and her struggle within the world. Any dogma or any Confession of faith is nothing else than any effort to interpret correctly the prophetic and apostolic message and to protect it against a false understanding and corruption. The Church is a living body, unless it has become a sterile and petrified institution which prevented the world from hearing the real living Word from above and from being challenged by its truth and liberating grace.

Theology has a great function to confront the Church, her dogma, confession, worship and discipline with the living Word, on the one hand, and with a way which is represented by theologians of a particular era. It is a trialogical discussion: a theologian has to control himself by the apostolic and prophetic message, and simultaneously to examine the dogmatic, liturgical and organizational tradition of his own church or of the Church in general. It is a difficult task requiring personal integrity, truthfulness, obedience and loyalty, but, at the same time, a real courage and sovereignty of faith. It may so happen that an individual theologian has the right to challenge the whole church and to call her to self-examina-

tion, to a new reformation, to repentence, and to a new beginning. He has this right only under one condition: that he is unreservedly loyal to the Divine truth of the prophetic and apostolic testimony and that he conscientiously has done everything to understand, in the deepest and the most constructed way, the doctrine and the living tradition of the Church. It is a fascinating mission of theology, full of tension, of the continuous research of Bible, of the Church, of contemporaneous thought and of man in his deepest need and destiny. The Word of God speaks a living language, free of traditional and conventional forms of expression; the Church in her wholeness and in her particular historical denominations makes a new effort to interpret correctly the voice of the biblical witnesses: and a theologian or a group of theologians engage in this interview, devote their lives to the re-discovery of the prophets and the apostles and thus contribute to the growth of the knowledge (gnosis) and to the revival of the church life. Theology makes every possible effort to understand the milestones erected by the Church through dogmas, Confessions of faith and disciplines. A theologian knows very welt that what we call "dogma" has been proclaimed not in order to be worshipped as an infallible Divine revelation, but to serve as a protection against the dangers of useless aberrations and deviations and to point to the direction which may guide the Church to her final destination. — A theologian has, however, a right, yes, a duty to examine whether or not the milestones have been put on the right place. He has to listen to all the voices of the so-called sectarians or heretics. He has to look across the margin of the prescribed course of the church; he must have courage to walk on the border between what we call "orthodoxy" and "heresy". His ultimate motive must be certainly an obedient devotion to the ultimate truth: his walking on the boundary line between "orthodoxy" and "heresy" has nothing to do with an adventurous extravagance, with irresponsible subjectivism or with a mood of relativistic scepticism. His courage is a courage of faith and of a vicarious love to the communion of believers for whom he is responsible.

4. Only very briefly I wish to touch upon two contemporary functions of theology. (They are in no way quite new but they adopt at the present moment a unique relevance and urgency.)

a) From all sides come demands to interpret the biblical message and the doctrine of the Church in a new way, in such a way that *the man of today* might understand what we are talking about. We are living in a time of a proceeding de-Christianization: the masses of people who have not been touched by the Christian message are growing, and are less and capable of grasping the very dictionary of our traditional preaching and evangelizing. They are even less and less capable of *listening* to what we have to say. Furthermore, the atmosphere of science, of its stirring discoveries, of technical inventions is penetrating into the most distant places of the earth and gradually transforming the way of thinking, the approach to history, society and the universe. The situation is getting very serious. It is a terrific challenge to look for new means of expression, for new language, for a living word, for an intelligible and intelligent interview with the living man of today. A theologian has to study the people, individuals, and collective groups, to study present literary products, poetry, novels, and the language of the street. It is one of the most difficult tasks of theology: to understand with an approximate correctness the old categories of the Bible, to relate them to the present life and to interpret them in an understandable way without in any way changing the original meaning and truth of the prophetic and apostolic message.

b) We are living in an era of history which is really unprecedented, in an era of profound international, political, social and cultural changes. The old Code of values and of norms is undergoing a deep transformation. The very structure of Christian civilization finds itself in disintegration. Christian nations are being de-Christianized and a new world of non-Christian peoples is rising and claiming its proper and worthy place of co-operation and of constructing a new Order of humanity. How to understand this baffling, inescapable process of our times? A real theologian is well aware that the Church and theology can cope with the situation, can act freely and joyfully only under one condition: that they do not shut their eyes, that they do not ignore what they dislike and that they go forward, not in the name of sterile institutions, but in the name of the Crucified and Risen Lord. The Gospel makes free every one who takes it seriously, it makes even a theologian free of history and it unveils underneath the present dangers the glory of the present time. We are living in a time of judgement, but, also, in a time of glorious promise.

LUDĚK BROŽ

Die Friedensfrage

Die dritte Tagung der Christlichen Friedenskonferenz wurde aus verschiedenen Gründen von Ende April auf die ersten Septembertage verlegt, und dies nicht an letzter Stelle aus Rücksicht zur internationalen Lage vor der Gipfelkonferenz. Wider jedes Erwarten gingen jedoch die Regierungschef auseinander, noch bevor sie zu verhandeln anfingen, und die politische internationale Situation ist weit davon entfernt, wesentliche Zeichen einer Besserung aufzuweisen. Von neuem kannten wir in den verflossenen Wochen konstatieren, dass die Christen auf der Welt die Trübsale haben — auch wenn sie eine Konferenz veranstalten: Die internationale Entwicklung hat statt unser, nichts gelöst, hat nichts Wesentliches von der Problematik beleuchtet, mit der sich die Konferenz beschäftigen will, noch viel weniger einen rettenden Faden gelegt, der uns aus dem Labyrinth der internationalen Probleme führen würde. Die Konferenz muss sich selbst zu raten wissen, die Situation erfassen und sich um das rechte Wort bemühen, in christlicher Verantwortung für die Welt, die Schöpfung Gottes, und mit der christlichen Hoffnung in die Wiederkunft Christi, der für uns bis in die Hölle niedergefahren ist.

Ein klein wenig zur Verwirklichung dieser Verantwortung und zur Bestätigung dieser Hoffnung beizutragen, das ist der Ziel des folgenden Textes. Der Autor will darin keinen bestimmten offiziellen oder halboffiziellen Standpunkt verfechten; obzwar er an der Wiege selbst der Christlichen Friedenskonferenz stehen durfte und nichts abliess, sich für sie fleissig zu interessieren, beteiligte er sich nie an ihre Arbeiten. Hinsichtlich dieser Konferenz ist er durchaus eine Privatperson und dermassen sind auch seine Anschauungen, die in diesem Artikel enthalten sind.

Als J. L. Hromádka, damals Professor der Theologie in Princeton, im Sommer des Jahres 1945 auf einen kurzen Besuch kam, und im Jahre 1946 auf immer in die Tschechoslowakei zurückkehrte, überraschte er die tschechischen und slowakischen Brüder durch die Ausdauer, mit der er bei den verschiedlichsten (und ihrer Meinung nach, nicht immer geeigneten) Gelegenheiten seine These wiederholte über »*den gewaltigen Erdrutsch inmitten welchen wir leben*«. Wir bemühten uns, ihn zu begreifen; nach den Kriegserschütterungen, die wir in Europa erlebt

haben und nach den dunklen Jahren faschistischer Herrschaft, haben wir übrigens selbst geahnt, dass wir nicht mehr zum Jahre 1938 zurückkehren werden. Nichtsdestoweniger, schien es Vielen von uns, dass es der Herr Professor mit diesem »Rutsch« etwas übertreibt, weil wir den eben gelöschten Kriegsbrand als einen vom deutschen Nazismus selbständig angelegten Brand auffassten, dem sich andere Brandstifter nur angeschlossen hatten. In einer gewissen falschen mitteleuropäischen Perspektive haben wir gedacht, es genüge die Schäden auf dem eigenen Dach zu reparieren und die eigenen Fundamente zu sichern — und dass wir so gewiss zum gemeinsamen Aufbau der neuen Nachkriegswelt beitragen. Bald aber fingen wir an zu verstehen, es sei notwendig, den II. Welkrieg in breiteren Zusammenhängen zu sehen, dass er nur der erste Ausdruck einer tiefen gesellschaftlichen Krisis und bloss ein blutiges Signal zu durchgreifenden Änderungen in der Weltwirtschaft und Weltpolitik war. Wir fingen an zu verstehen, warum die Sicherstellung des eigenen Hauses (ob staatlichen oder kirchlichen) im einer solchen Situation noch nicht Aufbau bedeutet und dass sie daher früher oder später an der eigenen Sorge zugrunde geht. Und als wir nach und nach die Serien kleiner und grosser internationaler Krisen, lokaler Kriege, kühner Kämpfe und leichtsinniger Abenteuer betrachteten, so wie sie der »kalte Krieg« mit sich brachte, und die Bewegungen afrikanischer und asiatischer Völker, da wurde das Lächeln über Hromádkas »Erdrutsch« verlegen und fror langsam ein. Wir wurden aufmerksamere Beobachter dieses Rutsches und wir versuchten, die Plätze zu bestimmen, die den Gliedern der Kirche gehören in der Zeit, in der sich Berge bewegen und Hügel hüpfen.

Wir suchen sie auch heute immerwährend — und mit Gottes Hilfe werden wir sie suchen und einnehmen bis zum Ende des Pilgerns, eingedenk, dass der Herr den Jüngern keine feste Systemisierung reservierte. Wo ist unser Platz und welche ist unsere Aufgabe auf dieser Welt, die bebt? Wie lautet unsere Antwort auf die Unruhe der Völker, Klassen und Rassen? Auf welche Seite darf sich die Kirche stellen?

DIE CHRISTEN IN DER BEDROHTEN WELT

Die Feststellung, dass wir in einer bedrohten Welt leben ist offenbar eine der wenigen Unterscheidungen die heute die Menschen in Osten und Westen, Norden und Süden gemeinsam teilen. Die Art, wie sie darauf reagieren, ändert sich allerdings stark nicht bloss nach der geographischen Länge und Breite. Es gibt krankhafte Fatalisten, die den Krieg als eine Naturkatastrophe auffassen und krankhafte Optimisten, die jede Situation aufs Beste auslegen, besonders wenn sie selbst dem fallenden Ziegelstein ausweichen konnten und wenn es nur beim Nachbarn brennt. Beide Typen haben dies gemeinsam, dass sie sich nicht um das Wesen der Bedrohung kümmern. Im Gegenteil, der verantwortungsvolle Zutritt zur Weltbedrohung ist ohne realistische Analyse der Situation nicht denkbar: Haben wir der Gefährdung die Stirn zu bieten, so müssen wir sie kennen und allerdings müssen wir auch die besondere Situation und die besondern Möglichkeiten kennen.

Nach menschlichen Masstab sind unsere Möglichkeiten nicht gross. Wenn auf der nächsten Tagung der Christlichen Friedenskonferenz in Prag Vertreter aller christlichen Kirchen und Gemeinschaften zusammenkämen (so wie ein nur unscheinbarer Bruchteil zusammenkommt), würden sie doch eine Minderheit der Menschheit bedeuten. Eine Minderheit, die täglich kleiner wird — wie die Welt-

statistik es behauptet. Ja, der erste charakteristische Umstand unserer eigenen Situation in der bedrohten Welt ist unser *Minoritätscharakter*. Roms, Konstantinopels, Wittenbergs und Genfs Macht und Ruhm gehören einer längst entschwundenen Vergagenheit an. Die kompakte *universitas christiana* ist eine Erinnerung, die in uns eher Minderwertigkeitsgefühle und Kleingläubigkeitsäusserungen weckt.

Damit hängt die zweite, für unsere Situation in der bedrohten Welt unermesslich bedeutungsvolle Erkenntnis: dass wir in dieser Welt längst *nicht allein sind*. Vorbei ist die idyllische Zeit, in der die Weltstreitigkeiten eigentlich nur Familienzänke innerhalb der Christenheit waren, die der apostolische Vater durch Ermahnen der weltlichen Fürsten — der gehorsamen Söhne der Kirche — löste. Immerhin nehmen wir nicht ernst genug zur Kenntnis, dass eine stets grössere Anzahl von Menschen ihre Hoffnung in *andere* Religionen, in andere Philosophien und in ein anderes Ethos setzen; dass beispielsweise neben entschiedenen Vertretern des Marx-Leninismus, hier noch eine Menge mehr oder weniger bewusster Anhänger der sozialen Revolution ist; dass in der heutigen Welt ein bedeutsamer Platz den Vertretern einiger östlicher Religionen gehört — dem Buddhismus an erster Stelle, dessen stets eifriger streitende Bekenner überzeugt sind, die einzige Lösung für den Weltfrieden zu besitzen. Und ganz unverantwortlich übersehen wir die zahlreiche Gattung europäischer und amerikanischer Heiden, deren heilige Dreifaltigkeit der Eiskasten, das Auto und die Television bilden, die in alle Kirchen und politischen Parteien eingedrungen ist und die dunkle Internationale des vulgären Materialismus und zynischen Epikureismus repräsentiert.

Die dritte unangenehme Wahrnehmung über unsere Situation ist die, dass unser *Schuldanteil* an die Gefährdung der heutigen Welt eine historische Tatsache ist:

Wenn nämlich das theologische Selbstbewusstsein nicht einmal einen Augenblick daran zweifelt, dass gerade die Bekenner des Evangeliums die Schlüssel des Weltfriedens in der Hand haben, so lehrt die nüchterne Geschichte, dass die Schlüssel tief in den christlichen Taschen in der fernen, sowie ganz nahen Vergangenheit hängen geblieben sind. Die Christen und ihre kirchlichen Organismen trugen allerdings ins Getöse der Streitigkeiten, Kämpfe und Kriege manch einen »humanen« Ton hinein; ähnlich wie die Organisation des Henry Dunant den barbarischen Grausamkeiten Schranken zog und zarte Pflänzchen des Mitleids bewässerte, so wurde die Mehrheit der grossartigen Friedenspläne in christlichen Köpfen geboren und die christliche Friedensbemühung weist eine lange Geschichte auf. Nichtsdestoweniger bedeutet all dieser menschliche Ruhm christlicher Gemeinschaften und einzelner Menschen nichts vor der nackten Tatsache dass wir uns mühevoll nach einer einzigen Kirche umsehen müssen, die einen einzigen Krieg verhütet hätte, und im Gegenteil, hören wir von mehreren Kirchen, die des öftern die Waffen segneten.

Diese nackte Wahrheit führt uns zu einer aufmerksamen Umschau auf zwanzig Jahrhunderte Kirchengeschichte. Im christlichen Zeugnis, gerade in diesem seinem Bestandteil, der die Haltung zur organisierten menschlichen Gesellschaft zur Welt bedeutet, steckt offenbar ein Fehler. Einst, im beginnenden Früh-Katholizismus, kam es zu einem Irrweg. Christus hörte auf, in der Kirche und in der Welt Unruhe zu bewirken und die Kirche hörte auf, Ihm anzugehören. Die Christenheit übernahm eine fremde Ethik, sie begann, in die gegebenen Gesellschafts-Strukturen hineinzuwachsen, derweil sie sie hätte umstürzen sollen. Sie hörte auf, für das Wort empfänglich zu sein — und infolgedessen war sie

nicht mehr empfindlich für die Nöte des Bruders, für das soziale Elend. Es ist eine befremdende historische Tatsache, dass die christliche Theologie erst durch die modernen Atheisten den wesentlichen Teil des eigenen Programms neuentdeckte. Und wenn die atheistische soziale Demokratie des 19. Jahrhunderts es war, die den Christen ihr historisches Versagen auf dem Gebiet der sozialen Fragen ins Gedächtnis rief, so ist es heute nicht weniger bedeutungsvoll und befremdend, dass vor der Kriegsgefahr in ihrer allerfürchterlichsten Gestalt (der atomischen) sehr weltliche Menschen, Gelehrte verschiedener Fächer, grösstenteils religiös Gleichgültige, viele Rationalisten und Atheisten zum Alarm riefen und dass es der »atheistische Osten« ist, dass nicht nur den Frieden als die wichtigste Aufgabe unserer Gegenwart auffasst, sondern eine allgemeine Demilitarisation entscheidend fordert. Wenn wir uns also freuen dürfen, dass der Herr Steine erweckt, damit sie schreien, können wir hier nicht das typische Symptom christlichen Versagens und der Desintegration nicht sehen.

DAS PROBLEM DES FRIEDENS

Gerade die Enthüllung der atomischen Gefahr bewirkte, dass das christliche, anfangs schüchterne Erwägen des Friedens sich vorerst auf das Problem des nuklearen Krieges konzentrierte, sowie auf die Forderungen des Verbotes der Kernwaffen, Versuche mit diesen Waffen und ä. Obzwar aber der Atomkrieg Schrecken bedeutet, die mit ihrer totalen Auswirkung sich unsern Vorstellungen entziehen, ist er letzten Endes nichts anderes, als die äusserste Gestalt des Krieges überhaupt, und der Krieg selbst ist gewiss eine natürliche Folge der Politik aus der Position der Kraft. Die ernstesten Proteste gegen die Nuklearwaffen sollten wir daher nur als die im höchsten Grade aktuelle Aufgabe in der Situation drohender Gefahr, als die *erste Hilfe* in der Bedrohung des atomischen Todes verstehen, doch gerade in dieser Situation sollten wir uns umso intensiver mit dem Problem des Friedens befassen.

Grösstenteils verwerfen wir übereinstimmend die Konzeption, der Friede sei einfach Waffenruhe und gemeinsam sind wir überzeugt, dass in der Friedensidee bei weitem mehr enthalten ist. Doch ahnen wir mehr, als dass wir bewusst proklamieren, Waffenruhe sei eigentlich schon eine Folge gegenseitigen Einklangs zwischen den Menschen und gesellschaftlicher Gruppen einer spontanen, oder durch Verträge gesicherten Aussöhnung eines gegenseitigen Sicherheitsgefühls, einer Zivilisations-Euphorie. Im Gegenteil, wir verstehen im allgemeinen den Kriegszustand als einen unnormalen Zustand, als einen gewissen Zivilisations-Anachronismus, als eine wiederholte Geltendmachung des Barbarischen im Kulturellen. Es ziemt sich zu betonen, dass in der nicht leichten Problematik des Friedensstrebens gerade dieser ziemlich breite ideologische Konsensus die menschlich hoffnungsvolle Tatsache ist. Obwohl man gewiss einwenden kann, dass der Friedensgedanke eher einem Mythus als einem genauen in festen Begriffen ausgedrückten Programm ähnelt und dass also sein Inhalt nicht ganz eindeutig ist, hat bereits die einfache Tatsache in sich selbst etwas Erhebendes, dass Gläubige und Ungläubige, Marxisten, Rationalisten, Liberalen und Radikalen gemeinsam den Frieden als den einzig gesunden Zustand der Gesellschaft und daher als hauptsächlichste Aufgabe auffassen.

Schwierigkeiten beginnen nur dann, wenn aus dem Gebiet abstrakten Philosophierens, wir Ideen und Poesie in die Welt der Realitäten verschieben. Schon allein die blosse Applikation dieses abstrakt formulierten Begriffs ist in der

konkreten Welt der lebendigen Gesellschaftsorganisation unendlich beschwerlich. Nur schwierig lässt sich eine Grenze zwischen Krieg und Frieden in dieser lebendigen Welt festlegen. Nicht nur beispielsweise deshalb, dass es seit dem Ende des II. Weltkrieges zu 23 Lokalkriegen kam, von den man überhaupt sagen kann, sie hätten nur eine örtliche Bedeutung und Tragweite, aber aus Gründen, die bei weitem ernster sind: Als friedliche, kann man nur sehr schwer die wirtschaftliche und politische Lage bezeichnen, die ganze Generationen hindurch an vielen Orten Asiens und Afrikas anhält, wo Einheimische und Eingeborene, Leibeigene im eigenen Lande sind, wo ganze Völker und Rassen durch andauernden von Hungersnot noch verschärften Mangel den hohen Lebensstandard der Europäer und Amerikaner zahlen. Gewiss lässt sich der Begriff von Frieden nicht zur Bezeichnung des Gesellschaftszustandes applizieren, in dem es zu jeder Form von Ausbeutung kommt. Der Prägungsbegriff des »kalten Krieges« und seine allgemeine Anerkennung ist ein Zeichen, dass die scheinbar unerschöpflichen Quellen unseres Zynismus den Grund erreicht haben: Wir wagen es nicht, die heutige Situation in der Welt als Friedenszustand zu charakterisieren. Positiv ausgedrückt: Es scheint, dass unser Konsensus vom Frieden so weit fortgeschritten ist, das wir anfangen, ihn als *harmonischen Komplex gesellschaftlicher Beziehungen in dem es keine Voraussetzung zum Kampfe gibt*, aufzufassen.

Vorderhand sind wir Zeugen von nur schüchternen Anfängen dieses sachlichen Begriffs insbesondere deswegen, weil sich bis jetzt die bedenkliche Vereinfachung des Friedensproblems geltend macht, die schwarzweisse Zeichnung der Situation in der wir leben und allerdings auch die nackten propagandistischen Manöver, die wahre Situation durch halbe Wahrheiten (und halbe Lügen) verschleiern. Einige unter den letzteren sind zu sehr fantastisch, um in bedeutenderen Masse zu imponieren; andere sind nur insoweit gefährlich, als in ihren Lügen etwas Wahrheit eingemischt ist. Von den letzten gefährlichen Konzeptionen führen wir wenigstens zwei an.

Die Vertreter der ersten — Begriff des bewaffneten Friedens — gehen von der richtigen Unterscheidung aus, dass ihre Konzeption des Welt-Gleichgewichtes der Kräfte bedroht ist und dass also dieser »bedrohte Frieden« nur durch die Vorbereitung (und Drohung) des Krieges bewahrt werden kann. Sie begründen ihren Standpunkt durch eine falsche Interpretation der Geschichte: als ob in der Geschichte der Völker und der gesellschaftlichen Gesamtheiten die physische Kraft der Übermacht bedeuten würde und daher eine Garantie zur Erhaltung des status quo.

Die Anhänger des zweiten Standpunktes — die Konzeption des unbewaffneten Friedens — gehen von der richtigen Erkenntnis aus, der Krieg sei ein Greuel und jede Waffe schon durch ihre blosse Existenz eine Bedrohung des Friedens bedeute, nachdem sie eine potentielle Bejahung zum Krieg ist und sie proklamieren also den mehr oder weniger radikalen Pazifismus als einzige Art und Weise, wie den Frieden zu sichern Der letzte Grund ist wieder eine falsche Interpretation der Geschichte: Als ob die menschliche Geschichte kein anderes, wenigstens ebenso furchtbares gesellschaftliches Übel kennen würde, zum Beispiel die Verarmung, dauernde Unterernährung und Hunger ganzer ethnischer Gruppen, die jährlich Millionen von Menschen, ohne einen einzigen Schuss, vernichten.

Vor der Frage und der Aufgabe des Friedens nehmen die Christen mit aller Nüchternheit wahr, dass sie keine magische Beschwörungsformel haben, die gegen den Krieg benützt werden könnte, ähnlich wie sie keine magische Arznei gegen die Sünde haben oder ein Zauberstäbchen, das mit einem Schlag das soziale, materielle und sittliche Elend beseitigen würde. (Anstatt zu zaubern,

sollen sie lieben und dienen.) Sie lehnen jede quietistische und spiritualistische Pseudolösung ab, die über den Frieden mit Gott meditieren, ohne Rücksicht auf den Frieden mit dem Bruder, oder sie suchen den Schlüssel zum Frieden im menschlichen Herzen, ohne zuzugeben, dass dieser im menschlichen Magen hängen könnte. Die heilige Schrift bietet keine genaue Bestimmung oder Methodik des Friedens unter den Menschen an; nichtsdestoweniger kann man im Lichte ihres Zeugnisses eie solche Auffassung als christlich annehmen, die den Frieden versteht — nicht nur vielleicht den göttlichen, eschatologischen, aber gerade diesen irdischen — Frieden, als *Begriff, der nicht allein für sich existiert, sondern immer in enger Verbindung mit Gerechtigkeit und Liebe.* Das prophetische und apostolische Wort warnt sehr deutlich vor jedem Sichern des irdischen Friedens ohne Rücksicht auf die Gerechtigkeit und ohne Anteilnahme der Liebe.

»Das haben ja die Pazifisten und die Militaristen gewöhnlich gemeinsam, dass ihnen die Gestaltung des Friedens als Gestaltung des Staates zur Demokratie und der Demokratie zur sozialen Demokratie, wenn nur erst »abgerüstet« bzw. »aufgerüstet« werden, *cura posterior* zu sein pflegt. Und eben darin hat die christliche Ethik ihnen beiden zu widersprechen: weder die »Abrüstung« noch die »Aufrüstung« kann die *cura prior* sein, sondern allein die Herstellung einer für Alle sinnvollen und gerechten Lebensordnung.[1])

DAS MINIMALPROGRAMM

Im Hintergrund dieser Erkenntnis, was cura prior in Sachen des Krieges und Friedens ist, sollten wir versuchen, das christliche Friedensprogramm zum Ausdruck zu bringen. Und wir sollten uns mit dem Minimalprogramm begnügen, mit einem solchen, das wir imstande wären, verantwortungsvoll zu realisieren. An erster Stelle eines solchen Programmes sollten keine Memoranda und Proklamationen urbi et orbi stehen, aber eher eine stille, weil bussfertige *Rückkehr* zu den Fundamenten unseres Glaubens, verbunden mit einer durchdringenden Revision der theologischen Systeme, die das breite soziale und wirtschaftliche Gebiet der Herrschaft eines egoistischen, niemanden und nichts verantwortlichen politischen Liberalismus überliessen. Bei dieser reumütigen Rückkehr und durchdringenden Revision sollten wir über die marxistische Erläuterung von Krieg und Frieden nachsinnen: »Den Militarismus, so sehr er sich, wie in Preussen oder Japan, auf brutal erhaltene Junker stützen konnte, kommt nicht aus feudaler Barbarei, sondern aus der modernsten Eigentumsverhältnissen, und die ursächliche Verhinderung künftiger Kriege gelingt auf die Dauer nicht ohne dauerhafte Behebung der monopolistischen Interessen. Die Lanzen werden erst sicher zu Pflugscharen, sobald der Boden, worüber der Pflug geht, allen gehört; keine Stunde früher, keine später. Kapitalistischer Friede ist ein Paradox, das mehr als je Furcht verbreitet und das den Völkern auferlegt, die Sache des Friedens aufs äusserste und angestrengteste zu verteidigen; sozialistischer Friede dagegen ist eine Tautologie.«[2]) Wir sollten aufmerksam prüfen, ob es bei der Verteidigung des »christlichen Westens« nicht oft nur um die Verteidigung des vulgär materialistischen Individualismus vor dem östlichen dialektischen materialistischen Kollektivismus geht? Um die Verteidigung des praktischen asozialen Atheismus vor dem atheistischen Sozialismus? Wir sollten in Erwägung ziehen,

[1]) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/4, S. 525f.
[2]) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1955, Bd. II, S. 482.

ob die christliche Auffassung der Gott und dem Nächsten verantwortlichen Freiheit der sozialistischen oder liberalen Auffassung näher ist? Ob überhaupt der Begriff der »christlichen Welt« eine nicht zu gewagte Bezeichnung für eine historische Gemeinschaft ist, die der Kirche, dem Arm der Macht Gottes und der Braut Christi, die Aufgabe einer dem Mammon gehorchenden Magd zugesagt hat?

Diese Fragen sind nicht der Ausdruck der Überzeugung, dass die Marxisten und die übrigen Vertreter des sozialen Umbaues der Welt unbedingt recht, oder die beste Lösung für das ganze Gebiet unserer *cura prior* hätten. Sie sind eher die Folge der Erkenntnis, dass gerade im Gebiet des Strebens nach sozialer Gerechtigkeit (deren Mängel, wie bekannt, die Grundursachen der heutigen Weltspannung sind) die gegenüberliegenden Fronten, keineswegs durch die Grenzen zwischen Theismus und Atheismus festgelegt sind. Und sie haben gerade in dieser Situation von Gegensätzen unversöhnlicher Ideologien darauf aufmerksam zu machen, dass es eben Sozialisten und Kommunisten sind, die mehr denn eine legitime christliche Aufgabe übernommen haben, von der die institutionelle Kirche eigentlich desertierte.

In diesen Grundfragen (Rückkehr und Revision) müssen wir durchaus klar sehen, wenn wir überhaupt den zweiten Teil unseres minimalen Friedensprogramms erwägen wollen. Das heisst das Zeugnis nach aussen hin, den Dienst für die Welt.

Es liegt in der schlichten Aufgabe: *die Kirche soll die Kirche des Herrn Christi Jesu sein!* Nicht eine Kirche geweihter Struktur und traditioneller Formen sein, sondern ein besonderes Volk mit einem zielmässigen und festen Programm der *Barmherzigkeit*, die sich so sehr unterscheidet vom zufälligen und ungebundenen Mitleid, zu allen Menschen. Eine Gemeinschaft von Pilgern sein die Erdbeben derart zur Kenntnis nehmen, dass sie ruhig und furchtlos an Ort und Stelle der grössten Erdrutsches schreiten, um dort Wachdienst zu leisten als Lehrer und Ärzte. Eine Gemeinschaft neuer Menschen sein, die einem neuen Lande ohne Scheidewände, Grenzen und Vorhänge angehören. Eine Gemeinde von Heiligen sein, die auf den Wellen den Kopf und unter Dämonen das Herz nicht verlieren kann, weil sie beide in Sicherheit in die Hände des Friedensfürsten gelegt hat.

Unser konkretes Friedensbestreben sollte daher eine direkte Beteiligung an dem Schaffen derjenigen Verhältnisse in der Gesellschaft bedeuten, in der es keine Voraussetzung für den Kampf gibt. Also eine Beteiligung an einer gerechten Teilung irdischer Güter und an einer Bekämpfung von Hoffart, Egoismus, Herrschsucht in jeder Form. Unser Minimalprogramm wird in diesem konkreten Teil bedeuten, dass wir gar keine maximalistischen Forderungen stellen werden, aber dass wir die minimalen Forderungen der menschlichen internationalen, interkirchlichen und interstaatlichen Reziprozität geduldig immer wieder von neuem stellen und wiederholen werden. Dass wir selbst lernen werden, uns gegenseitig anzuhören. Dass wir selbst trachten werden, in unserem ökumenischen Bestreben fortzufahren — um ein besseres Zeugnis von der Einheit in Christus abzulegen. Und dass wir lernen werden, mehr zu verzeihen und besser zu verzeihen.

(Juni 1960)

F. M. BARTOŠ

Hus' Commentary on the Sentences of Peter Lombard

A half century has passed since the printing in 1904-6 — nearly 500 years after it was written — of the most extensive work by Master Jan Hus, *Super quatuor Sententiarum*, an exposition of Lombard's handbook of systematic theology, edited by V. Flajšhans and M. Komínková-Bydžovská. This was no small accomplishment of a self-denying and unusual art of editing and we still prefer to overlook the points in which the edition does not satisfy present standards; and as we make sparing corrections of its mistakes, we are grateful to the editors for having the courage to publish it as they did. They did not receive any great recognition for their work at the time. Reproach could not be made so much to the research workers in the Hussite period, as to those who dealt with the history of medieval theology and philosophy. J. Sedlák made an excellent start in determining the sources of Hus' Lectura. V. Novotný gave it a remarkable characterization. V. Kybal endeavoured to describe its contents in an extensive analysis which remained, however, largely superficial. And J. Kvačala also wrote some valuable comments on a few distinctions of the work.[1]) But it was a real misfortune for the Lectura that, although it appeared with an introduction in German, and was reviewed in Germany and in France, it did not become part of the great international literature on medieval philosophy and theology. This was surely connected with the fact that this literature was, and is, cultivated almost exclusively by Catholic scholars who, of course, could have no sympathy for a heretic, burned at the stake by the church,[2]) This is probably the reason why the only one of the foreign experts to be interested in the Lectura was K. Michalski, unfortunately not before it was too late for his eyesight, ruined in the reading of medieval manuscripts.[3]) Among the Protestant schollars, R. Seeberg[4]) used this edition in 1930; it was due to him that Hus appeared for the first, and up to now for the last, time in a history of dogma. But this was only in a half-page and rather general characterization, even if it was valuable all the same. How many highly important questions still await an answer, and how much work there is to be accomplished before we arrive at a somewhat satisfactory answer to at least the chief matters!

Hus' book is a part of the vast literature which originated from the unwritten law of theological faculties at medieval universities, imposing upon candidates for the doctor's degree the obligation of giving a lecture on the handbook by Peter Lombard. Lombard was an Italian who lived most of his life in France, at the end as professor of the Paris Cathedral school[5]) which, soon after his death (in 1164) became the famous university of that city. This is the reason for hundreds of such expositions of Lombard's Sentences, which are most valuable sources for the history of medieval theology, for they reflect its development with a detail which cannot be had elsewhere. Each writer of the Lectura had the opportunity — indeed it was partly an obligation — of giving his own

opinion on the different dogmas, and to expound his point of view on the doctrine of various schools, as they were developed particularly in several orders having the chief role in cultivating theology in the universities. Lombard's manual itself invited this. His Sentences achieved their extraordinary, indeed unique, position and influence, as compared with other similar manuals, chiefly by their clarity and the just consideration of the views of all the theological trends of the time, on which he gives thorough information by the dialectical method. This method reigned chiefly through the influence of Lombard's teacher Peter Abelard, and had formed somewhat earlier a similar manual of canon law, the famous *Decretum Gratiani*. The different themes are analyzed in the form of questions, usually giving the negative reasons first and then the positive, and after that construing a synthesis from this thesis and antithesis. This lively and flexible method maintained the freshness of the book, even when it became outdated, i. e. when it conflicted with the development of church dogma, which started a hundred years later with the great crisis caused by the victory of the Aristotelian philosophy, and which continued without interruption. The University of Paris, the guardian of Catholic dogma, therefore issued a list of Lombard's views which no longer had validity.[6]) The example of the Master found willing followers who soon abandoned the caution he had maintained, and the more temperamental of them often enlivened their Lectures by a militant criticism of their adversaries; universities more than once had to take steps against the not very academic form introduced by such militant theologians.[7]) But this lively discussion and the polemics had immense importance for a healthy development of medieval theology and of its bearers the universities; they preserved an admirable liberty of expression and opinion, without which a university is no longer a university, science no longer science. This also lends interest to these Lectures, and permits us to perceive much that had been hidden, and to understand the schools, trends and the noteworthy personalities of the ideological endeavours in the culminating and late scholasticism. Of particular value are the Lectures maintaining the "principia", as became the custom at least a half century before Hus at the Prague University as well.[8]) The theological faculty, which determined each year the programme of lectures, admitted several candidates at once, when there were a number of them, and enjoined them to discuss one with the other at ceremonial disputations, by which each of the four books of the Sentences was introduced. This brought a healthy competition into these introductory disputations and the names of the disputants themselves give valuable aid in dating them. Hus competed (*concurrere* is the *terminus technicus* for this) in the first year of his Lectura (1407-8), with four colleagues who were candidates with him for the doctoral degree. These were two secular Bachelors, Stephen Páleč and the Silesian Nicholas Stoer, and two friars, the Dominican John of Berg, and Peter Mangold — the latter also probably a Dominican and the same person as Dr. Peter of Uničov, a doctor and lector until 1414 in the Dominican Monastery of St. Clement's in Prague. The only one of these to stay on in the second year (1408-9) was Johannes de Monte (John of Hora), but the Cistercian Matthew of Zbraslav[10]) and the secular student John of Frankenstein in Silesia were added. Master Jan Hus gave these colleagues questions to solve, and they in turn gave him questions. Except for Páleč they were all Germans.

Hus made moderate use of his right to criticize theological authorities and to discuss with them, but he did so sufficiently for the Lectura to give valuable information on his point of view in regard to various trends in medieval theology. Three powerful schools of theological thought competed for the first place at

that time, and all three were represented by their adherents at the Charles University. The Dominican order exerted the greatest influence in the theological faculty. It held first place in promoting theology, and moreover in 1383 it had transferred its main centre of studies to Prague from Paris after that university had opposed the Pope in Rome and supported the French Pope. The official theology of the Order was Thomism, the theology of the greatest scholar the Order produced, St. Thomas Aquinas († 1274). Thomism acquired decisive predominance and even a certain sacredness, when the Order succeeded in 1323 in having Thomas canonized, and the teaching penetrated into other orders. Hus also showed special respect for Thomas. No other schoolman did he cite so often, and with no other was he so considerate in disagreeing as with Doctor communis.[11]) The reason for this was perhaps also the fact that Master Jan considered the popular manual *Compendium theologicae veritatis* also to be the work of St. Thomas; it was actually written by Thomas' pupil, the Alsatian Dominican Hugo Ripelin of Strassbourg. Hus not only quoted it often, but also used it without giving reference.[12]) Of the older theologians in the Dominican Order, Master Jan quite frequently made use of Peter de Tarantasia († 1276 as Pope Innocent V), but only once of Albertus Magnus († 1280). Three times he quoted Durand a s. Porciano († 1336) who caused a good deal of trouble to the order by his attacks on St. Thomas Aquinas;[13]) but Hus was hardly aware of this circumstance belonging to the forgotten past. The theologian whom he called Parisiensis probably also belonged to the Dominican order. According to the very plausible opinion of Seeberg this was the Parisian Dominican Jean Quidort-Surdus, called also Johannes Parisiensis († 1306); but it could also be the Dominican Johannes Pungens-Asinum who was active in Paris around 1250 and who also wrote a commentary on Lombard's *Sentences*. Which of these wrote the work used by Hus cannot be established because of the unavailability of the manuscripts. But this is hardly very important, for it is likely that Hus knew it only at second hand. He cited Parisiensis quite often and furthermore criticized him a good deal.[14])

Tenacious rivals of the Dominicans in the theological faculties were the Franciscans, the second largest preaching order flourishing in cities which had won a comparable position in Paris and in Oxford and later in the universities of Central Europe. Of course they also had their own theological classics. Thomism acquired historic importance in the history of scholasticism by winning the struggle for the recognition of Aristotle, whose writings became the basis for teaching at universities and had a powerful effect on theology. The Franciscans based their theology on the philosophical predecessor of Aristotle, Plato, or properly speaking, on his great pupil in Christian antiquity, Augustine. Rivalry with the Dominicans led the Franciscans to cultivate natural sciences and to criticize Aristotle, and this gave their theology a very critical aspect. At the time of Hus the classic of the Franciscans was Duns Scotus († 1308), and Scotism became the counterpart of Thomism and the official theology of the order, overshadowing even such great theologians of former times as Bonaventura (1274); it was not until 1482 that his order succeeded in having Bonaventura canonized and thus placed in a position similar to Thomas.

Hus held a quite critical attitude in regard to both theologians of the Franciscan order. He frequently quoted Scotus, but also criticized him. He did not agree with him, although he was called *doctor subtilis*. He objected elsewhere that if he were right, this would mean that Augustin lied. In contradiction to him, Hus puts Christ first.[15]) Hus also frequently quoted Bonaventura, twice in a

laudatory way, but elsewhere he critized the Franciscan Cardinal, perhaps even more sharply than Scot. "Without offense," said Hus to him, "this is not true." Another of his opinions he called unreasonable *(insipide)*, and said of the questions he raised, that they aroused conflict and did not contribute much that was useful. Finally, he rejected his exposition on prescience, and declared he did not want to bother with it, but strive to live well himself.[16]) Of the other Franciscan doctors, Hus cited Peter de Aquila-Scottellus, Richard de Media Villa, and, what is particularly important, he quoted William of Ockham approvingly, the great heretic of the Order. He considered that Scotus and both the last-named above were right, as against the theologians of the Dominican Order, headed by St. Thomas Aquinas.[17])

The third order which had a theological chair at the University in Prague, and with whose theology Hus had to deal, was the Augustinian. From 1318, when we have what is probably the first information about it,[18]) this order had a succession of theologians in the St. Thomas' Monastery in the Lesser-Town of Prague; these were members of the theological faculty and cultivated the theology of the *schola Aegidiana*, the teachings of Aegidius Romanus († 1316), proclaimed[19]) in 1287 the official doctrine of the order. Hus cited him only once, whereas he quoted eight times from the younger theologian of the school[20]) Thomas of Strassbourg († 1357). But both these Augustinian theologians were more Thomists than Augustinians. Carmelites and Cistercians[21]) were also represented at the theological faculty of Charles University. But so far we have no traces of the activities of the Carmelites, and it seems that the Cistercians only had a loose connection with the faculty and trained their young theologians in the Zbraslav Monastery which, after, all, was rather far away. As far as we know, the above-mentioned Matthew of Zbraslav was the first Cistercian to receive the doctor's degree at the theological faculty in Prague.

As compared with the theologians of the different orders, the secular clergy were relegated to the background at the Prague university. For the great majority of them a doctor's degree in theology meant only a ladder to the position of prelate, and they preferred this career to staying in the colleges, where they would have to do theological work. Conditions were more favourable for the secular theologians at the large universities, but there also they did not form schools as did the above-named order. Thus the latter maintained the decisive majority at the theological faculties. Hus quoted the secular theologians very seldom in the *Sentences*.[22]) But Peter Lombard was also one of the secular theologians. Hus became thoroughly acquainted with his work, when analyzing it in detail; nowhere else did he become so familiar with the patristic literature, as well as with the older schoolmen, and grappling with Lombard's views was a substantial aid in Hus' spiritual maturing.

The task which the *Magister sententiarum* set for himself was a dogmatic system founded on the Sentences, i. e. the dogmatic utterances of the Holy Fathers, especially Augustine, from whom nine tenths of the book gets its material. There were, of course, contradictions in this spiritual heritage from Christian antiquity, and these had to be bridged over with a clever interpretation. The Parisian master carried out his task with prudence and honesty. He avoided a forced approach, and when he came across an obvious contradiction, he preferred to leave the matter undecided. Peter learned this caution and honesty from his three main teachers. These were Abelard, Bernard de Clairvaux, and Hugo a St. Victore, alter Augustinus, from whose dogmatics "*De sacramentis fidei*", he took over whole pages. The profound piety of both mystics were combined in Lombard

with the strict scientific and critical approach of a great philosopher, who sought in the dialectial method an effective instrument for the solution of the difficult problem — how to reconcile the spiritual heritage of Christian antiquity with the rising science and with the ever bolder demands of reason. A work of such a spirit and nature could mean a good deal even for Hus' generation, and the Prague master made considerable use of it.

When he began to deal with the book he was already completely persuaded of the fundamental principle of Milič's reform movement: back to the Primitive Church. But this return struck on a great obstacle — the writings of the Holy Fathers were largely inaccessible. Let us take as example St. Augustine. Hus called him the greatest of theologians, the great teacher of the Scriptures, the most powerful doctor of the church.[23]) But it was beyond his powers to obtain Augustine's numerous writings. In Lombard's works he found an abundant and excellently made selection of the most important statements of the great classic of Christian antiquity, all collected together and logically arranged, so that he immediately found whatever he was seeking. But he found here not only the patristic material. Among other things he found one of the most important ideas of the Augustinian theology, and later of his own, the concept of faith which was perhaps no less valuable for him than Augustine's concept of the church, which he learned from Wyclif.[24]) As is well known, that concept understood faith not as assent to "articles of faith", but as faith transformed by love, conditioned by pure life. Lombard accepted this Augustinian concept and developed it further by the formula: *fides informis — fides caritate formata.*[25]) This formulation gave Hus invaluable aid in his struggle. And in turn this concept became, through Hus, a substantial part of his legacy to the Unitas Fratrum, where it became one of its central ideas.[26]) Similarly Hus was grateful to find in the Master's *Sentences* his energetic voluntarism[27]) and surely many other things as well. He speaks of Lombard always with respect and in the final sentence calls Master Peter a man of divine remembrance, to whom God had entrusted the task of writing works to the benefit of the church.

In addition to the theologians named above, Hus also surely used the lecturae originating in the young, sixty-year-old Charles University. But the determination of this has so far struck on almost insurmountable obstacles. Following the established custom, Hus does not quote contemporary writers, and in addition only six of the 20 or more commentaries on Lombard made in Prague up to 1408, have been preserved.[28]) And of these only three are in Czechoslovakia; we are familiar with only fragments of two others. Of the complete lecturae available in our country, two are by foreigners of the older generation, and Hus would not be likely to use them. On the other hand it can be demonstrated that he used the lectura of Nicholas Biceps,[29]) and he surely made use of the Sentences of Stanislav of Znojmo and Nicholas of Litomyšl, of which, however, we have only a few questions.[30]) He devoted a respectful commemoration to Biceps and to Dr. Nicholas in a rectoral sermon in 1409; Dr. Stanislav was undoubtedly his personal teacher, under whose guidance he studied and worked at the theological faculty. And there were also Sentences of other men in the generation of Hus' teachers, such as M. Jenek, John of Mýto, Nicholas of Rakovník, Peter of Stupno and Stephen of Kolín,[31]) of which we have no record today. Perhaps something from them will still be found and a foundation made for a more precise determination of the extent of Hus' dependence on his teachers and, of course, of what is individual and original in his work.

The outstanding expert in medieval theology R. Seeberg characterized[4]) Hus' *Sentences* as a work which on the whole deals with the contradictions in scholastic ideas in an orthodox way, and which does not defend the new tendencies, but he considers it worthy of note that Hus restricts predestination in every way, with regard for freedom of will and for merits, and that he deals briefly with the problems that are completely theoretical, such as Christology. This characterization is very one-sided, but it indubitably points out the right direction. It must only be given a proper background.

In histories of medieval theology and philosophy the XIVth century is usually designated as one of criticism and scepticism.[32]) This is chiefly due to the Franciscan William of Ockham, the great pioneer of English empiricism on the European continent, and to his penetrating criticism of the principal dogmas of the church. Ockham and his school undermined the bases of theological systems of the culminating scholasticism, as proofs of the existence and attributes of God, and of the immortality of the soul; and they acknowledged that these fundamental dogmas are not demonstrable by reason, but belong only to the sphere of faith. The separation of philosophy and theology, which came about through this, was no small victory for science over faith and theology, and science made immediate use of this independence for bold and very successful research. Much attention was therefore rightly given to Ockham and his school, as a distinguished personage in the history of medieval philosophy who made an extraordinary contribution to the disintegration of scholasticism. On the other hand, so far as I know, there was no detailed description made of a movement which was no less important, which was concurrent with Ockhamism, and which had as great a share in the disintegration of scholasticism. This is a many-sided movement and one which is much harder to describe than the work of the Ockham school. It acted quietly, unobtrusively, almost inaudibly, and therefore escapes notice. But it deserves as much attention as its more famous and better known ally.

The Ockham critique did its progressive and liberating work by rational criticism. It was now joined by a religious and moral critique. Hus repeatedly gave eloquent expression to this criticism in warning against the excesses of hairsplitting problems in scholastic theology[33]) and in appealing for humility when faced with matters going beyond the bound of human reason. Several times Master Jan stated that he commended the answer to this or that question to God, or that he humbly awaited the answer after death; once he declared that going over such questions is a waste of time, elsewhere he refused to preach about them for fear he might be responsible for destroying small children. These appeals and warnings concern in general only secondary questions, but they take on emphasis and import in his exposition concerning the dogma — at that time still controversial — on the immaculate conception of Mary, a question which was still being sharply fought over, especially by the Dominicans and Franciscans.

"One asks," said Hus, "what is the good of such a debate, which stimulates only empty and bold speech and hatred, without having a sure basis in the Scriptures? And the necessary result is that one of the rival parties is in error and falls into falsehood. But a pious man who pauses before the hidden mystery of God and commends humbly the hidden truth to the Lord Himself, does not allow himself to be prevailed on to take a forbidden step, and awaits the revelation of our Lord Jesus Christ. What remains, then, for me, but to commend the matter to God and to accept the statements of the holy doctors? Therefore it seems to me that every conflict is superfluous when we cannot demonstrate something positive or negative, and that it is more perspicacious to follow the suggestion

of the Apostle and avoid such a dispute. Everyone who engages in a discussion must, if he acts properly, have regard for three matters: the magnification of the glory of God, the destruction of fraud and sophistic vainglory, and the disclosure of unknown truth; all above this in theological discussion is evil. And this is what St. Augustine has in mind when he says: "In disputes avoid passionate argument and childish and frivolous ostentation!" But here only an incomplete dogma is in question. But soon after this Hus made a serious approach to the great dogma of incarnation. In his exposition on this he used at first Wyclif's tractate *De benedicta incarnatione*, but then abandoned his teacher. He later expounded [34]) three theories of incarnation, according to Lombard, but instead of explaining the differences among them he summarized what is common to all these theories, justifying this by saying that those theories obscure the reason of simple people and cause them great difficulties. Therefore it is not necessary to expound much about them. Let the believer adhere to what the church agrees on, and if he is to live well he will also understand the high theories. As a basis for this he cited the saying of Augustine given by Lombard, ending with the advice: "if it is hard to understand, cleanse your soul with faith by abstaining from sin and you will act well!" And Hus added to this, "See what a good idea is Augustine's! Live well if you want to understand incarnation properly!" In addition he quoted the statement of Bernard: "Do you want to understand unity? Be holy and you will understand!" And that of Gregory the Great: "Following the Commandments opens the way to understanding of mysteries."

In both expositions it is characteristic that the name of Augustine occurs. And rightly. It was Augustine who created the apt expression *docta ignorantia* for humble respect for mysteries and enigmas that transcend human reason, and for the awareness that reason is incapable of penetrating them, and he made this conscious ignorance an essential part of his rich legacy to the future.[35]) In this he found several pupils, such as Hugo and Richard a St. Victore, Bonaventura, and — as we see — Hus as well, even though we find the term *docta ignorantia* only once with them, in Bonaventura's writings. The profound idea conscious ignorance accompanied, from the beginning of the XIIth century, the mighty advance of medieval philosophy and theology, and is not the least important part of the programme of the Augustinian opposition to the excesses of the Aristotelian science which reigned in the XIIIth century. This opposition was maintained chiefly by the Franciscan order against the Dominicans, and it gradually prepared, if not the fall, at least the complete shake-up of Aristotelianism. At the end of the XIVth century his scholastic opposition was joined by a powerful movement that originated in Holland,[36]) and undertook a quiet rebellion against scholasticism in general. This was the movement of the Brethren and Sisters of the Common Life, the work of Geert Groote († 1384) and of Florentius Radewijns († 1400), the actual organizer of the lay homes of the brethren and sisters, where the movement found a firm basis. From northern Holland, whence came the *devotio moderna*, it spread later throughout northern and western Germany, mostly along the Baltic, but also as far as Magdeburg, and had a powerful influence, especially by its schools which were on a high level, and from the end of the century their active printing shops which took the place of the scriveners' shops where the brethren earned their living. Many outstanding scholars and humanists attended the Brethren's schools, as well as many great fighters in the world Reformation, even Luther himself. Those who remained most loyal to the spirit of these schools were Nicolaus Cusanus and the great Erasmus, author of *Docta ignorantia* and passionate figher for the Christianity of the Gospels.

In its beginning the *devotio moderna* quite often met with the parallel Bohemian movement, the founder of which was Milič. The example given by Milič was no small factor in Groote's conversion; like the Father of the Bohemian Reformation, Groote abandoned the splendid career of a rich prelate and devoted himself to preaching, like him he founded the first house for sisters of the common life, and gathered around himself pupils who were lent a house by M. Florentius, master of Charles University, who studied for years in Prague and there experienced the fall of Milič's Jerusalem, a home built for his school for preachers and for women returned to a proper life. Later, especially after the Rhineland had got its own university in Cologne the paths of the two movements parted. But it is not impossible that Hus might have met the brethren of the common life, when he arrived — probably in 1398 — at the Rhine and became acquainted with the defense of translations of the Bible into national languages. He might even have learned about a booklet that was very popular with the brethren, which he adapted for the *Nine Pieces of Gold*.[37]) But what we find interesting in his *Sentences*, the conscious ignorance, Master Jan probably got somewhere else, from antiquity.

Not long after he had written the *Sentences*, when defending Wyclif in 1410, Master Jan made a statement which pointed to this tendency. Here he recalled[38]) that at the very beginning of his scientific activity he had made it a principle that whenever he found a better opinion he would gladly and humbly abandon his own; and he added, "for I know that what we know is negligible compared to what we do not know, as Themistius says." Here, then, Hus declared himself for the idea of conscious ignorance, and to justify his position he referred to the statement of a neo-Platonic philosopher of the IVth century, which he undoubtedly knew even before he began work on the *Sentences*. Where did he find this statement which he evidently welcomed and which became an essential part of his personality from the great moment when he dedicated himself to the humble service of truth? From the quite extensive works of Themistius,[39]) only a few expositions of Aristotle's writings had penetrated to the Latin West by the time of Hus, and the most important of these, the exposition of the book *On the Soul*, was translated for St. Thomas Aquinas by his Belgian co-worker Guillaume de Moerbeke († 1286). Unfortunately this exposition was not printed and, so far as I know, is not among our manuscripts. But evidence that the young Hus had read this memorable statement would be given by the fact that he himself expounded this very book of Aristotle's [40]) at the philosophical faculty: the exposition, alas, is so far missing. But most probably Master Jan learned about this statement of Themistius in a commentary and rhymed handbook by an unknown author whom Hus himself quotes at least three times by name as Auctor Quinque clavium. Dr. A. Schmidtová found the remark there[41]) and also established that this commentary is preserved to this day in five manuscripts in Prague libraries of the XIVth and XVth centuries. So it is almost sure that we have Hus' source here.

Docta ignorantia, conscious ignorance, which was strengthened in Hus, as we have seen, by the philosopher of late antiquity, was not the least part of his spiritual legacy to the Bohemian Reformation. In this it was also the powerful influence of the second founder of the Hussite movement, Jakoubek (Jacobellus) of Stříbro who undoubtedly was an even more decided proponent of conscious ignorance, which made our Reformation — especially the Unitas Fratrum — maintain always a reserve and mistrust in regard to scholasticism, even when it was revived in the theology of Luther and Calvin. Thus also in Unitas they ad-

hered in diverse ways, especially in the period of Blahoslav and Comenius, to the Erasmus line,[42]) and to his simple philosophy of Christ, to the Christianity of the Gospels.

When, in the autumn of 1407, the 36-year-old Hus began his lectures on Lombard's *Sentences,* with the first ceremonial principium, in the presence of the entire theological faculty and surely many guests as well, he entered the final round of his theological career, and the culmination by acquiring the doctor's degree was already in sight. After seven years of study, there remained only two years of the *Sentences,* and in another year he could apply for permission to make the concluding disputations which would end in the graduation.[43]) He enjoyed the favour of his Archbishop, the Chancellor of the university, who had just entrusted him for the second time with the honourable task of acting as preacher at the Synod of the priests of the entire diocese, and after he had preached the sermon he received praise from the archbishop's representative, the Vicar General, who presided over the synod. But before he had ended the lectures on the *Sentences* in the two years, sometime in July 1409, a profound change took place in Hus' position. How much happened in this short period! Perhaps even before he had concluded his exposition of the first book of the *Sentences,* rumblings of an approaching storm were heard in the distance and this burst at the beginning of the second semester, in May 1408, in the trial of Stanislav of Znojmo. The leader of the Czech party at the University, denounced by his German colleagues, was sent to Rome to answer accusations of the abomination of heresy, and the danger of being similarly accused was brought through him and with him to all the Czech masters. The passionate struggle which then flared up swept into its midst one person after another, and was heightened still more by the results of the European crisis which affected Bohemia through the unparalleled rebellion of the college of cardinals against both Popes who had been warring with each other for thirty years. The question of how to behave in this war toward the Council which had been called by the rebellious cardinals to meet in Pisa, caused a sharp clash between church and state in Bohemia. The Archbishop remained loyal to his Pope. The royal court and, with it, the Czech masters at the university, took the part of the Council. The battle was carried even into the university, where the foreigners joined with the Archbishop. At this point King Václav (Wenceslaus) IV, in order to gain the majority for Czech masters, annulled the existing privileges of the foreigners in the Kutná Hora Decree, and the latter left Prague in May 1409. At that time Hus probably started the exposition of the last book of the *Sentences.* Soon after this a new, sharp clash arose between the King and the Archbishop who had, on orders from the Pope, excommunicated all followers of Wyclif, Hus' respected teacher. Master Jan maintained his reserve and only went so far as to state cautiously, but decidedly, in his Lectura, that he opposed calling Wyclif a heretic.[44]) But some of his pupils refused to give up Wyclif's books to the archbishop, and a trial was started against him, with an appeal to the Pope. A complete break came about between Hus and the Archbishop, and this was also the end of Hus' career at the theological faculty. It was perhaps merely inertia that made him end his exposition of Lombard, at the latest in the autumn,[45]) and he most probably ceased for good to think of getting a doctor's degree. His work on the *Sentences* had showed him how great was the conflict between the Church and his own opinions, and forced him to reflect on the conclusions to which he was led by the results of this work. We can see from this work what a strain it was at times not to give open expression to his convictions. We feel how he threatens to burst forth![46]) But Hus

managed nevertheless to master himself by the power of will which in his view is stronger than reason. Rendering a picture of this internal struggle is the final task in a study of Hus' Sententiae, a task which still faces us as a duty to fulfill.

■

[1]) Sedlák, Studie a texty k nábož. děj. čes. (Studies and Texts for a Czech Religious History) vol. I., 436—9 and II, 127—30, 531—6. Novotný, Master Jan Hus I, 191—205, 352—63. Kybal, Učení M. J. Husa (Teachings of Master Jan Hus), 3, 7—59; 71—119; 158—76; 217—44, 58—94, 302—16. Details in the index 3, 330. Kvačala in VKČSN 1924, 58—68, and 1928, 27—30. The edition appearing under the title Super quatuor sententiarum was translated by Milan Svoboda, 1904, in Vol. III of the Coll. Writings of Hus. In CCM in 1906, 165—70, he described the response to the edition; add to the reports given here, Denis's in RH 90, 153—4 and Krofta's in ČČH 12, 1906, 382—3.

[2]) This is also shown by the starting judgment of the Benedictine Paul de Vogt on the Sentences of Hus criticizing the laudatory comment on them by Jean Boulier in Istina 1959, No. 1, p. 83.

[3]) This distinguished specialist in the history of philosophy of the XIVth century inspired M. Heitzmann to write a study of the Lectura, Archiwum komisji do badania historji filosofji w Polsce II, 1926, 141—2, on which I reported in the Prager Presse in the same year. But Michalski learned of the Prague edition only from me.

[4]) Lehrbuch der Dogmengeschichte (Textbook of the History of Dogma) III, 4th ed., 739, 779, I shall return to a description of this at the end of the article.

[5]) There is an extensive literature about Peter Lombard, but most of it is unavailable in this country. Its results, however, are summarized well by G. Geyer in Überweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie II, 11th ed. 1928, 274—6, 710—11, and the work mentioned by Seeberg, 198—202, 247—9, 260—3, 279—81, 286—91, 407—8. I rely on both works by these distinguished experts every where references are not given.

[6]) The first eight sentences were printed by Seeberg 340; here is also given Denifle's copy of the other sentences. Hus used a considerably expanded list, for it conforms in the first point (p. 107), but then departs on pp. 173 and 314. We find such lists in the university manuscripts X C 10 and X F 26.

[7]) An example of such a theologian is the later Pope Alexander V († 1410), about whose Lectura Fr. Ehrle: Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (1925), where there is much that is instructive for understanding expositions of the Sentences. Peter's Commentary appeared in Paris in 1378—80. For his stay in Prague see my Čechy v době Husově (Bohemia at the Time of Hus) (1947), 134. Perhaps his work may emerge in our country. The copy possessed ca. 1450 by the library of the College of the Bohemian Nation (Catalogues of the Colleges of the Library of Charles University, 1948, 149) was undoubtedly there already in Hus' time.

[8]) The first case I know of is the Lectura of Konrad Soltow, of whom a reliable witness relates that he competed with Biceps. From Bibliothekskataloge Deutschlands II, 330 cited by Alb. Lang Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jhs. 1930, 168. Lang's book attempts to classify the scholastics of the pre-Hussite period, and therefore it is valuable for us as well; unfortunately its basis is too narrow and makes scarcely any use of the manuscripts in our libraries.

[9]) Tomek, Dějepis m. Prahy (History of the City of Prague), V, 264, mentions him as of 1414—17, but we know of no other Peter. For Stoer see J. N. Fijalek and Ad. Franz in Katholik, 1898, and for Joh. de Monte see my Čechy v době Husově, 486 and the reference there to article in JSH 12, 104.

[10]) Cf. my article »Hus a jeho učitelé a kolegové na bohoslov. fakultě Karlovy univ.« (Hus and his Teachers and Colleagues at the Theol. Faculty of Charles University) in the journal cited, 1940, 46, p. 14.

[11]) PP. 89, 260, 306, 330, 359, 414, 549, 698, 729. Subsequent references are to the index of the edition.

[12]) Sedlák, Studie a texty II, 129—30.

[13]) Cf. Geyer 517; concerning Innocent V, *ibid.*, 398.

[14]) Concerning Quidort and his Lectura cf. M. Grabmann in SBB. Ak. 1922, 31—5. The correctness of his view that this is a commentary by Quidort and not by his namesake, was confirmed by the discovery of his Lectura by Pelster, concerning which see Geyer 399. Hus criticizes Quidort, 449, 470, 683—4, and says that Thomas Aquinas is more right in this, 392.

[15]) Pp. 320, 330, 356, 533.

[16]) Pp. 58, 162, 449, 548. Cited approvingly on pp. 62, 285.

[17]) P. 306. Concerning Scotellus, op. cit. 217, Geyer 619—21. For Richard de Media Villa cf. Geyer 489, perhaps cited at times simply as Richardus, but also at times it is surely Richardus s. Victore († 1173), cf. Geyer 267—70.

[18]) Heinrich von Friemar the younger († 1354) was the regens studiorum at that time, cf. Stroick, H. von Friemar, 1954 and A. Neumann in SHK 1918, 59. In 1352 there is the lector senior Nicholas of Louny, cf. my article concerning the beginnings of the theological faculty at Charles University in VCA 53, 1944, 84 and now Jos. Hemmerle in Forschungen zur Geschichte der Sudetenländer II, 1954, 83—129. Ca. 1390 there was the author of an attack on Matthew of Janov, excerpts from which were printed in J. Sedlák's Master Jan Hus, suppl. 21—44; this was most probably Nicholas of Stráž, cf. ČČM 1919, 190, shown by Tomek (*op. cit.* 274) to have been a professor in 1408.

[19]) Geyer 544.

[20]) For Hus' use of Thomas in the Sentences, cf. Sedlák II, 127—8.

[21]) Tomek, Děje university pražské I, 1849, 52—3. (History of the Prague University), The emphatic appeal of Václav (Wenceslaus) IV to the Cistercian abbots to send students to Prague in Palacký, Formelbücher II, 156. In 1376 Conrad von Ebrach was active in Prague. He was the author of Sentences, which most probably, however, originated in Paris and was copied in 1379 in Prague in the present Cracow ms; data on this work are given in Ehrle, op. cit., 146 and in Birkenmajer cited in Ehrle. The theologians of the Carmelite Order are, so far as I know, represented in our libraries only by the Sentences of Paulus Perusinus, dated 1344, in the museum ms. XIII D 5. Geyer ascribes the author to the Averroists.

[22]) Hus mentions only in passing (306) Henri de Gent, and this was with the epithet of Doctor solemnis. Of the great Oxonian doctors he cites (210, 427 and 572) Robert Grosseteste (Linconiensis) and of course Wyclif; for the use of the latter in Hus" Sentences see Sedlák, op. cit., in note 2 and Joh. Losserth„ Hus und Wiclif, 2nd ed. 1925, 144—8.

[23]) J. B. Jeschke, Augustin v díle Husově (Augustine in the Works of Hus) in Křesťanská revue 21, 1954, 262. The article is an excerpt from one chapter of a book which analyzes the attitude of Jan Hus toward different theologians of Christian antiquity and of scholasticism. So far only a few parts of this work have appeared

[24]) Ecclesiology does not yet appear in the work of Lombard.

[25]) Lombardus III, 23 in Migne, Patrologia lat. 192, 806 and in addition O. Kirn in RE 63, 677. Hus p. 452. That which we read here as Lombard's exposition and which actually is such (Aliud est credere etc.) is cited by Hus in 1413 in De sex erroribus (ed. B. Ryba, Betlémské texty, 1951, 42) as a statement by Beda, but the editors were not able to find it in Beda's works. Hus presents as his own a similar statement by Augustine, as he does also in his Exposition (Erben ed.) I, 7.

[26]) Therefore Hus' concept was dealt with as early as 1864 by G. v. Zeschwitz, Die Katechismen der Valdenser und böhmischen Brüder, and in 1887 by J. Th. Müller, Die deutschen Katechismen der böhm. Brüder, 108, and in 1923 in Dějiny Jednoty bratrské, 140. The significance of the concept was well emphasized by F. Hrejsa in the volume Zásady Jednoty čes. bratří 1939, 17—18.

[27]) Sent. II, p. 300.

[28]) The authors of these Lecturae are Angelus Doeblin O.S.A. (Stegmüller in RO 45, 1937, 305 and my article in JSH 23, 1954 m 28), Heinrich von Oyta, cf. A. Lang, Heinrich Totting von Oyta, 1937, 45—57 (written ca. 1370, the manuscript is only abroad), Konrad Soltow (cf. note 8; in university mss I D 23, and the Moravian Land Archives, according to Sedlák, Hus, 38, p. 4, whereas the Lectura Firmiter credimus, preserved in our country in several copies, did not originate until in Heidelberg), Nicholas of Jevíčko, called Biceps (cf. E. Stein, Master Mik. Biceps in VKČSN 1928, 10—56 and note 8 above), the Dominican Jacob of Soest; cf concerning his work dated 1395, Joh. H. Beckmann in Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 25, 1929, 15, 95) and Alb. Engelschalk (1398, in university ms. VIII F 20).

[29]) He cites Quidort (Parisiensis), for whom we search in vain in our manuscripts and in the above-mentioned Catalogues of our colleges.

[30]) The Questions of Dr. Nicholas are in the above-mentioned mss. of Engelschalk's Sententiae. The Stanislav Questius were ascertained and printed by Sedlák II, 373—5; the introductory questions of the fourth book read, according to Sedlák, utrum quodlibet septem sacramentorum nove legis. sit gracie collativa.

[31]) All, except John of Mýto, who died before obtaining his doctor's degree, were named by Hus in his rectoral sermon of 1409 as the pride of Charles University. Data and literature about them are summarized in my article listed in note 10. Catalogues of the Prague colleges (mentioned here in note 7) list of these only the Sentences of Jenek and Biceps (p.147), of which there were three copies in the library. Foreign schoolmen are represented here by the Sentences of Franciscus de Marchia, a friend of Ockham and of Michael de Cesena and his more famous confrere Franciscus de Mayronis († 1325), cf. Geyer 620—1, the Oxonian Franciscan Robert Cowton, cf. Workman, Wyclif 1, 118, disguised under the name of Kuthon, if I do not err; further, there is Ockham and the great classical writer of the Order Alexander of Hales († 1245), represented by four copies. Of the Dominicans we have Robert Holkot († 1349), from whom Hus cites another work translated by Štítný, and Joh. Sterngasse, cf. Geyer 560, the Cistercian heretic Jean de Mirecourt – Monachus, condemned for his Sentences in Paris in 1347 (Geyer 560), whose work is in univ. III B 10, dated 1359, described by Birkenmajer in Beiträge z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX, 5, 1922, 98—100 and the Augustinian Hugolin († 1374); his Sentences in univ. VIII B 7. Of the secular students we have Guillaume d'Auxerre-Altisidorensis († ca. 1250), twice cited by Hus; his work is in univ. VIII B 6. Besides these there are the mysterious Joh. Pauper and Petrus Alardus. Solko is perhaps Sulek of Libuse, master of Paris, cf. Tadra, Kulturní styky Čech s cizinou (Cultural Contacts of Bohemia with Foreign Lands), p. 251 and Tomek V 2, 181; he died in 1380 as canon of Vyšehrad.

[32]) This is an expression by Konst. Michalski, whose views, given especially in the work Le criticisme et scepticisme dans la philosophie du XIV e. siècle, in Bulletin de l'Academie Polonaise 1925, have gained general acceptance. See also Seeberg 703 ff. and my Husitství a cizina 1931 (The Hussite Movement and Foreign Lands), 26—7.

[33]) Documents collected by Novotný, op. cit. I, 199 notes p. 3—6 and 200, notes 1—4. Add to this the statement on p. 400, pointed out by Flajšhans, op. cit. 8, and which I further transmit; cf., for a commentary on it, Sedlák, Hus 38.

[34]) Sent. 407. cf. Seeberg l. c. Three theories expounded by Lombardus, of which he decides in favour of the second, in dist. 22,1 are characterized by the Catholic theologian B. Barth as the Assumptus theory, the Subsistence theory and the Habitus theory, showing that St. Thomas Aquinas, in his Summa, rejects the first and third theories as heretical. Cf. E. Borchert, Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik (Influence of Nominalism on Christology of the Late Scholasticism), 1940, 20—31, where he analyzes these theories from the standpoint of dogma of the so-called communicatio idiomatum, which was later developed, especially by the Protestant scholasticism – cf. R. Seeberg in RE 4, 256, ff. Borchert's work studies the development of this dogma from Lombard to Ailly, and pauses at the work of the Prague theologians Soltow and Oyta, gaining thus a valuable background for Hus' act, though this unfortunately remained unknown to him, despite the fact that Seeberg cites it. Borchert also concerns himself with concurrent theory on Potentia Dei absoluta et ordinata, analyzed by Hus in Sent 381.

[35]) Joh. Übinger. Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlicher Entwicklung (The Concept Docta Ignorantia in Its Historical Development) in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie 8, 1895, ff follows the fate of the expression and the idea up to Locke, beginning with Augustine, but unfortunately not earlier, back to his teachers in antiquity.

[36]) See further, Albert Hyma, The Brethren of Common Life, 1950, and older literature listed in 1949 in my article Hus, lolardství a devotio moderna v boji o národní bibli (Hus, Lollardism and Devotio Moderna in the Struggle for a National Bible), in the book Ze zápasů české reformace (From the Struggles of the Bohemian Reformation), 1959, 37—45, to which I refer in following passages.

[37]) For this example of Hus' writings, cf. my article, Devět kusů zlatých M. J. Husa a jejich vzor (Hus' Nine Pieces of Gold and Their Model) in **ibid.**, pp. 29—36.

[38]) The version in juxtaposition with Wyclif in Loserth, Hus und Wyclif, 1884, 225—6. Wyclif does not mention Themistius.

[39]) Cf. Überweg, Grundriss I, 12th ed. 1926, 656—8; on the commentaries on Aristotle and his Latin translations, cf. Geyer 347. Concerning the use of the commentary in De anima of Thomas Aquinas, cf. M. Grabmann, Mittelterlisches Geistesleben I, 1926, 496.

[40]) We know this exposition only by name. Hus could have seen Themistius' statement also in his study of the exposition ascribed to Albertus Magnus Summa naturalium, the fifth part of which expounds De anima. Cf. my article, Ze spisovatelských počátků Husových (Hus' Beginnings as a Writer) in VČA 52, 1943, 31 ff. Unfortunately only the beginning of that part of the exposition of the Summa has been preserved. If among our manuscripts we were able to find the exposition of the abovementioned book by Aristotle, with the quotation from Themistius we give, we could judge with considerable probability, that it is the missing work by Hus.

[41]) Hus' quotation from Themistius, Listy filolog. 3, 1955, 301—3.

[42]) Cf. my booklet O podstatu křesťanství a o dědictví Jednoty bratrské (The Essence of Christianity and the Heritage of the Unitas Fratrum), 1948. For Blahoslav's standpoint, cf. the fine work by F. Hrejsa in the Blahoslav volume of 1923.

[43]) Cf. G. Ritter, Die Heidelberger Universität I, 1936, 202, according to the local orders, taken over from Prague. Further V. Novotný, M. J. Hus I, and my Čechy v době Husově 287, etc.

[44]) Sent. 621. On the other hand, we could consider Hus declaration of loyalty to the pledges of celibacy (p. 682) as an indirect protest against the contrary view of Wyclif in De veritate s. scripture II, ed. Buddensieg 261.

[45]) This is how I understand the exposition concerning purgatory, p. 621. Hus says definitely that purgatory exists, although he already was familiar with the reason given by Pseudochrysostom, on which Nicholas of Dresden built his attack on purgatory in 1415. Cf. my Husitství a cizina, 145.

[46]) Hus was probably delayed by his grave illness in the early part of January, 1409.

MILOŠ BIČ

Die Glaubwürdigkeit des masoretischen Textes und der Septuaginta im Lichte der Qumranfunde

Die überraschenden Handschriftenfunde des letzten Jehrzehnts in der Gegend von Qumran im nördlichen Teil des felsigen Westufers des Toten Meeres sind von besonderer Bedeutung für die Textkritik. Unerwartet tauchten Schriftrollen auf — dazu in einer unerhofften Fülle — die z. T. sogar bis in das Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. zurückreichen. Mit Ausnahme des Buches Ester sind da alle alttestamentlichen Bücher vertreten, und zwar gleich in mehreren Exemplaren. Neben Texten, die man als proto-masoretische bezeichnen kann, sind andere mit der Vorlage der Septuaginta nah verwandt und wieder andere weisen Spuren ihrer Beziehungen zum samaritanischen Umkreis auf. Dass bei einer solchen Mannigfaltigkeit von Textformen die Frage nach der Glaubwürdigkeit der einzelnen Versionen, besonders des masoretischen Textes und der Septuaginta auftaucht, ist begreiflich. Welche Schlüsse ergeben sich aus der bisjetzigen Bearbeitung jener Handschriften?

Griechische Bibelübersetzungen im vorchristlichen Palästina. Zu den überraschendsten Funden gehören unbedingt griechische Texte alttestamentlicher Bücher aus den Qumranhöhlen. Wie soll man ihr Vorkommen im vorchristlichen Palästina erklären? Die Anfertigung von Abschriften (und gar von Übersetzungen) war zu kostspielig, als dass es sich jemand nur aus Liebhaberei hätte erlauben können. Ausserdem war den Juden in Palästina das Griechische doch kaum näher als das Hebräische. Hätte man aramäische Bibelübersetzungen gefunden, wäre das jedenfalls viel verständlicher gewesen, da in den letzten Jahrhunderten vor Chr. das Aramäische die Umgangssprache der weitesten Volksschichten war. Merkwürdigerweise hat man aber — soweit bis jetzt bekannt — unter den Qumran-Schriften kein einziges aramäisches Bruchstück eines at. Buches gefunden. Die einzige Ausnahme bilden einige Reste von Handschriften des Danielbuches,[1]) das aber auch im Kanon bereits zum Teile aramäisch verfasst ist. Hier handelt es sich also um keine Übersetzung. Ausserdem ist es sehr fraglich, ob die Qumran-Sekte dies Buch als gleichwertig mit den anderen 'kanonischen' betrachtet hat.. Dem Format der Schriftrollen nach zu urteilen, und besonders weil die eine Handschrift auf einer Papyrusrolle geschrieben steht, würde ein negatives Urteil das wahrscheinlichere sein. Nun besitzen wir aus Qumran auch griechische auf Papyrus geschriebene Bruchstücke, aber kein einziges Beispiel eines hebräischen Textes eines at. Buches. Diese wurden in Qumran grundsätzlich auf Lederrollen geschrieben. Daraus darf man wohl schliessen, dass bereits im 2. Jahrh. v. Chr. der Kanon eine abgeschlossene Grösse war, längst vor der offiziellen Kanonisierung durch die Synode von Jamnia.

Wo sind jedoch die griechischen Handschriften entstanden? Die ägyptische Diaspora besass solche bereits seit dem 3. Jahrh. v. Chr. Wurden also einige von dort nach Palästina gebracht, oder ist das Umgekehrte das Wahrscheinlichere?

Es ist wichtig, zu wissen, dass der letzte Hohepriester aus dem Geschlechte Zadoqs, Onias, nach Ägypten geflüchtet ist und dort sogar einen Tempel in Leontopolis gegründet hat, weil der Jerusalemer Tempel durch die heidnischen Herrscher entweiht wurde. Die in Palästina zurückgebliebenen 'Söhne Zadoqs' trennten sich nun auch ihrerseits vom Tempel, der unter der Verwaltung eines Mannes stand, den sie nicht als Hohenpriester anerkennen konnten, und ein Teil von ihnen emigrierte nach Damaskus.[2]) Von den im Lande übriggebliebenen darf man wohl voraussetzen, dass sie mit den Anhängern des Onias in Ägypten in Verbindung blieben. So entstand vermutlich eine Geistesgemeinschaft, über die wir zwar keine schriftlichen Belege besitzen, aber der wir offenbar die Übersetzung manches at. Buches zu verdanken haben. Die LXX entstand nicht auf einmal und der Wert der einzelnen Bücher ist sehr verschieden. Dabei ist es aber auffällig, wie viel Gemeinsames die Qumran-Texte mit der LXX haben. Zu einigen Einzelheiten kehren wir noch zurück. Da liegt die Schlussfolgerung nahe, dass es gerade die Qumran-Leute waren, die den ägyptischen Zadoqiten Handschriften heiliger Bücher lieferten, und aus Ägypten kamen wahrscheinlich wieder umgekehrt Brüder zu ihren Glaubensgenossen in die Judäische Wüste, um sich ihnen da anzuschliessen, in der Erwartung des herannahenden Tages des Herrn. Vielleicht waren die griechischen Bibeltexte für sie bestimmt, wenn sie in grösserer Anzahl hier ansässig waren, vielleicht hat man hier Abschriften für die ägyptische Diaspora angefertigt. Eine bestimmtere Antwort wird vielleicht einmal die Zukunft erlauben.

Der Aristeas-Brief. Bis jetzt wissen wir zu wenig über die eigentlichen Anfänge der griechischen Bibelübersetzung, und auch das wenige beruht auf Legenden oder Hypothesen. Das älteste 'Dokument' über die Entstehung der LXX, genauer: der Thora, ist der sogen. Aristeas-Brief, ein Pseudepigraph, das »vor dem Ende des 2. Jahrh. v. Chr. . . . keinesfalls geschrieben worden« ist.[3]) Da hören wir leider nichts darüber, dass Onias mit seinen Treuen im Nildelta sein neues Heim gefunden hat. Aus dem fingierten Brief des Königs Ptolemaios II. Philadelphos an den Hohepriester von Jerusalem (angeblich um 250 v. Chr.) entnehmen wir über die Herkunft der Juden in Ägypten nur folgendes:

»Der König Ptolemäus begrüsst den Hohenpriester Eleazar und wünscht ihm Heil. Viele Juden wurden von den Persern während ihrer Herrschaft aus Jerusalem verpflantzt und in meinem Lande angesiedelt: andere kamen mit meinem Vater kriegsgefangen nach Ägypten. Von ihnen stellte er viele in das Heer ein und gab ihnen höheren Sold; ebenso übergab er ihnen feste Plätze, die er zur Sicherung des ägyptischen Volkes angelegt hatte . . . Um aber sowohl diesen, als den Juden in aller Welt und ihren Nachkommen unsere Gunst zu zeigen, beschlossen wir, euer Gesetz aus der bei euch gebräuchlichen hebräischen Sprache in die griechische übertragen zu lassen, damit auch dieses unter den anderen königlichen Büchern in unserer Bibliothek wäre. Du wirst nun gut und unserm Eifer entsprechend handeln, wenn du aus jedem Stamm sechs ältere gut beleumundete Männer auswählst, die das Gesetz kennen und es übersetzen können, damit aus der übereinstimmenden Ansicht der Mehrzahl der Wortlaut erschlossen werde . . .«[4])

Schon infolge der Verlegung des hier geschilderten Briefwechsels in die Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. ist jede Hoffnung, dass wir etwas über Onias und seine Leute einerseits oder die Qumran-Gemeinschaft anderseits daraus erfahren könnten, ausgeschlossen.

Der im Aristeas-Brief erwähnte Hohepriester Eleazar soll begreiflicherweise dem königlichen Wunsche nachgekommen sein und eine prächtige Thora-Rolle samt den Übersetzern nach Ägypten geschickt haben. Die Legende berichtet:

»Drei Tage später ging Demetrius ihnen über den sieben Stadien langen Wellenbrecher zur Insel (Pharos), überschritt die Brücke und begab sich in den nördlichen Bezirk. Dann hielt er eine Sitzung in einem am Strand erbauten, prächtigen und still gelegenen Haus und forderte die Männer zur Ausführung der Übersetzung auf, da alles zur Arbeit Nötige wohl vorgesehen war. Und sie führten sie so aus, dass sie durch gegenseitiges Vergleichen zu einem Wortlaut zu kommen suchten. Was sich so als übereinstimmende Meinung ergab, wurde von Demetrius geziemend aufgeschrieben ... So versammelten sie sich, wie wir eben sagten, täglich an dem durch Ruhe und Heiligkeit angenehm gemachten Ort und erfüllten so ihre Aufgabe. Es traf sich aber, dass die Übersetzung in zweiundsiebzig Tagen fertig gestellt wurde, als sei dieses Zusammentreffen beabsichtigt gewesen. Nach Vollendung des Werkes versammelte Demetrius die jüdische Gemeinde an der Stätte, wo die Übersetzung vollendet wurde, und las sie allen in Gegenwart der Übersetzer vor. Diese fanden bei der Menge starke Anerkennung für die grossen Dienste, die sie ihr damit erwiesen hätten. Ebenso lobten sie den Demetrius und baten ihn, ihren Obersten eine Abschrift des ganzen Gesetzes zu geben. Nach der Verlesung der Bücher traten die Priester und die Ältesten der Übersetzer, sowie die Obersten der Gemeindeangehörigen zusammen und erklärten: Die Übersetzung ist in schöner, frommer und ganz genauer Weise gefertigt; deshalb ist es recht, dass sie in diesem Wortlaut erhalten werde, und dass keine Änderung stattfinde ...«[5])

So berichtet die Legende. Wie sah aber die Tatsache aus? Es ist bezeichnend, dass selbst der Aristeas-Brief von älteren Übersetzungen weiss. »Sie wurden aber recht ungenau und mit Abweichungen vom ursprünglichen Text übersetzt, wie die Kenner berichten.«[6]) In der Zeit der Verfassung des Pseudepigraphs gab es bestimmt ältere und untereinander sehr verschiedliche Textvarianten. Einige Beispiele davon scheint uns neuerdings Qumran geliefert zu haben.

Wissenschaftliche Theorien. Die wichtigste Frage wird da lauten: Ist der Urtext der LXX rekonstruierbar? Es sind mehrere Rezensionen wie jüdischen so auch christlichen Ursprungs, sowie eine stattliche Anzahl von Fragmenten des griechischen Textes bekannt, aber die Unterschiede unter ihnen einerseits und zwischen ihnen und dem hebräischen normativen Text anderseits sind so gross, dass die Antwort keinesfalls eindeutig sein kann. Im Grunde stehen wir vor zwei Lösungsmöglichkeiten.

a) Das Programm von *Paul de Lagarde:* Überzeugt, dass es einen Septuaginta-Urtext gegeben hat, war dieser hervorragende Forscher bemüht, ihn mit Hilfe der christlichen Rezensionen von Hesychios, Lukianos und Pamphilos, ergänzt durch Bibelzitate aus den Schriften der Kirchenväter, wieder herzustellen, indem er als grundlegende jene Textform annimmt, die von der masoretischen am meisten abweichen wird. Dieser Aufgabe unterzog sich *A. Rahlfs* mit der Göttinger wissenschaftlichen Gesellschaft, aber sie erwies sich unerfüllbar. Das einzige, was erreicht werden kann, ist eine sorgfältige Sortierung der Handschriften in Gruppen. Der Urtext wird zwar dadurch nicht rekonstruiert, aber wenigstens wird die Entwicklung des Textes dokumentiert.[7])

b) Die These *Paul Kahles:* Aus der Erwähnung älterer, mangelhafter Übersetzungen durch den Aristeas-Brief, schliesst Kahle, dass es wirklich verschiedenartig bereits um 300 v. Chr. zu Übersetzungsversuchen ins Griechische kam. Da aber diese Texte zu uneinheitlich waren, kam es (nach Kahle) zu Revisionen, durch die ein normativer Text hergestellt werden sollte. Zum Andenken an eine solche durchgreifende Revision feierte später die jüdische Diaspora in Ägypten ein Jahresfest auf der Insel Pharos, das auch der Aristeas-Brief erwähnt. Die Revision setzt Kahle allerdings nur bei der Thora voraus. Aus den Zitaten bei Philo, Josephus Flavius und auch noch im Neuen Testament ist aber ersichtlich, dass neben dem Standarttext auch andere ältere Übersetzungen noch weitgehend im Gebrauch blieben. — Für Kahle ist also die LXX im Grunde ein griechisches Targum, ganz analog den aramäischen in Palästina und Babylonien. Die Ent-

wicklung war dabei eine Jahrhundertelange und führte nur allmählich von mündlicher Verdolmetschung zur schriftlichen Fixierung. Jeder Versuch, den Urtext rekonstruieren zu wollen, ist also grundsätzlich abzulehnen, da es keinen solchen je gegeben hat. Das einzige, was man erreichen kann, ist, ein Bild der Textentwicklung und Fixierung zu gewinnen.[8])

c) Der Standpunkt Vater *Barthélemys*: In die Diskussion beider Forscherrichtungen griffen plötzlich die Funde am Toten Meer ein. Auch die hebräischen Qumran-Texte haben für die Erfassung der Vorgeschichte der LXX eine wichtige Bedeutung, umso mehr aber die aufgefundenen griechischen Fragmente. In der Grotte 4Q waren unter der Fülle anderer Schriftlichkeiten auch zwei griechische Rollen![9]) In dem Versteck einer Sekte, die gerade aus Protest gegen die Hellenisierung, die bis in den Jerusalemer Tempel eingedrungen ist, sich vom offiziellen Kult lossagte. Dadurch gewinnt dieser Fund eine ganz einzigartige Bedeutung. Und es handelt sich da nicht um die einzige Fundstätte griechischer Handschriften. Ungefähr 20 km südlicher, im Vadi Murabbaat wurde ein beachtenswertes griechisches Fragment des Zwölfprophetenbuches gefunden, wahrscheinlich aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, jedenfalls aber jüdischen Ursprungs. Der Dominikanervater Barthélemy aus der französischen École biblique in Jerusalem begrüsste diese Handschrift freudig als das fehlende Glied der Septuaginta-Kette.[10]) Er erweist sich somit als ein Schüler Lagardes. Der Text stellt angeblich eine Revision der griechischen Übersetzung dar, die ihn dem hebräischen normativen Wortlaut anzupassen versuchte, auf eine Weise, wie es im 2. Jahr. n. Chr. besonders Aquila, aber auch Symmachos und gewissermassen Theodotion als Vorbereitungen für ihre Übersetzungen taten.

Kahle dagegen findet darin einen weiteren Beweis für seine These, dass es keinen LXX-Urtext gegeben hat, sondern nur eine Fülle von unabhängig entstandenen Einzelübersetzungen. Das neuaufgefundene Manuskript wiedergibt bloss eine hebräische Vulgärtexvorlage, wie sie vor dem Fall Jerusalems im J. 70 n. Chr. im Judentum geläufig vorkamen. Beide Wissenschaftler betrachten also das Fragment aus Vadi Murabbaat als eine Unterstützung ihrer Behauptungen. Obwohl die These Kahles von einer Entwicklung von der Vielheit zur Einheit doch als die wahrscheinlichere anzusehen ist, wird das entscheidende Wort kaum so bald gefällt werden.

Die hebräischen Qumrantexte und die LXX. Es ist schon heutzutage allgemein bekannt, dass der Wortlaut der hebräischen Qumran-Texte geradezu auffallend an den Text der LXX herankommt, sodass immer mehr die Überzeugung vordringt, dass die griechische Übersetzung eine äusserst gewissenhafte, ja sklavisch wörtliche war, auch dort, wo man früher die Übersetzer einer mangelnden Gewissenhaftigkeit zu verdächtigen pflegte. Die Unterschiede mit dem heutigen hebräischen Text sind demnach nicht auf ihre Ungenauigkeit zurückzuführen, sondern vielmehr auf die Abweichungen der Vorlagen, von denen uns jetzt die Qumran-Höhlen so reichhaltiges Material geliefert haben. Für einen Theologen entstehen aber dadurch nicht geringe Schwierigkeiten, denn die Frage nach der Wahrhaftigkeit und Worttreue des biblischen Textes muss er der Kirche beantworten und verantworten. Die Urform der LXX ging bei den zahlreichen christlichen wie jüdischen Revisionen verloren und mit der Zeit hat die ganze westliche Christenheit die Septuaginta aufgegeben. Die Juden lehnten sie praktisch bereits am Ende des 1. Jahr nach Chr. durch den Beschluss der Synode von Jamnia ab, sodass sie dann im 2. Jahrh. drei neue Übersetzungen herstellten, die aber schliesslich dem nunmehr kanonisierten hebräischen Urtext weichen mussten. Auch die Kirche — mit Ausnahme des östlichen

Zweiges — erkannte das Vorrecht dieses Textes an, Rom durch die Bibelarbeit des Hieronymus, die Reformation durch neue Übersetzungen aus dem Hebräischen. Die Qumranfunde bringen aber ein reiches Material, das mit dem petrifizierten Text zum grossen Teil nicht übereinstimmt. Und zwar nicht nur in sprachlicher Hinsicht und Orthographie, sondern sehr oft direkt in der Sache. Dabei decken sich die Abweichungen nicht selten mit dem Wortlaut der Septuaginta! Wenigstens auf einige Beispiele sei hier hingewiesen, bevor wir den Versuch wagen, über die Glaubwürdigkeit der einen oder der anderen Textgestalt zu entscheiden.

(Deuteronomium.) Das 5. Buch Mose gehört zu den verbreitetsten Schriften unter den Qumran-Funden. Bereits in der Höhle 1Q wurden bei deren näheren Untersuchung im J. 1949 mehrere Fragmente des Deuteronomiums identifiziert, die mindenstens zwei verschiedenen Schriftrollen angehörten.[11]) Beachtenswert ist da z. B. der Abschnitt Deut. 31,1. Der masoretische Text lautet: »Und Mose *ging hin* und redete folgende Worte zu ganz Israel.« Der Qumran-Text dagegen lautet (im Einklang mit der LXX): »Und Mose *hörte auf* zu reden folgende (Worte zu ganz Israel)«. Es genügte, im ersten Wort zwei Mitlaute (Selbstlaute schrieb man ja nicht) zu vertauschen und sofort war der Sinn geändert. Also anstatt des masoretischen *vjlk (= va-jelek)* lasen die Qumran-Schreiber *vjkl (= va-jᵉkal)*. Mose ging demnach nirgends hin, sondern hörte auf zu reden.[12]) — Andere Fragmente des Deuteronomiums stammen aus der Höhle 4Q. Da fand man auch u. a. Bruchstücke des 'Liedes Moses' (Deut. 32) in Halbversen geschrieben.[13]) Wir lesen da:

> Als der Höchste den Völkern Erbbesitz verlieh,
> als er die Menschenkinder sonderte,
> bestimmte er die Grenzen der Völker
> nach der Zahl der Söhne *Israels.* (V. 8)

Das Qumraner Fragment liest aber den letzten Halbvers mit der LXX: »nach der Zahl der Söhne *Gottes*«. Von denen spricht zwar das Alte Testament an einigen Stellen, aber nie werden sie mit Israel gleichgesetzt, sodass unzweideutig in unserem Textabschnitt eine abweichende Vorstellung vorliegt. Das Missverständnis lässt sich aus einer falsch gedeuteten Abkürzung erklären: die Söhne Israels = *bᵉnö jisra'el*, ohne Selbstlaute *bnj jsr'l*, abgekürzt *bnj j''l*. Durch Haplographie kam eine *j* zum Verschwinden und aus der vereinfachten Abkürzung *bnj 'l* ergab sich dann zwangsmässig die Lesung *bᵉne 'el* = die Söhne Gottes. Monsignor *Skehan*, der diesen Text bearbeitet und veröffentlich hat, ist allerdings der Meinung, dass die septuaginto-qumranische Lesart die ursprünglichere ist. Jedenfalls ist sie die mythologischere, aber die vermutliche Ursprünglichkeit kann eben auch auf einem blossen Abschreibefehler beruhen.

(Samuelisbücher.) Eine andere Handschrift, die mit Recht die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten anzieht, ist die älteste Qumraner Rolle, bestimmt noch aus dem Ende des 3. Jahr's v. Chr., mit dem Text der Samuelisbücher. Nach dem Fundort wird sie 4QSamᵇ bezeichnet,[14]) d. h. aus der vierten Höhle (4Q) das Samuelisbuch (Sam), und zwar die zweite Handschrift desselben Buches von derselben Fundstätte (ᵇ). Viel besser als diese Rolle blieb die erste daselbst aufgefundene Samuelisrolle erhalten (4QSamᵃ). Diese ist um etwas jünger, aber gehört mit jener älteren zu demselben Texttypus. Aus den 24 verlässlich festgestellten Abweichungen des Textes der ᵃ-Rolle vom masoretischen Text, decken sich volle 23 genau mit dem Wortlaut der LXX und nur in einem Fall lässt sich eine Übereinstimmung zwischen dem Qumran- und dem masoretischen

Text der LXX gegenüber feststellen.[15]) — Diese Feststellung ist von nicht geringer Bedeutung. Wie beim Deuteronomium, so auch hier, bleibt nur eine Deutung übrig. Dass es nämlich abweichende hebräische Handschriften geben musste — wie eben die Qumraner —, da doch niemand annehmen wollen wird, dass diese erst durch eine Rückübersetzung aus dem Griechischen zustande kamen. Gerade bei den Samuelisbüchern gaben schon längst viele Forscher dem Septuaginta-Text das Vorrecht vor dem masoretischen, von dem angenommen wurde, dass die Synode zu Jamnia gerade bei diesen Büchern nur eine äusserst verderbte Handschrift zur Hand hatte.[16]) — Wenn auch die Unterschiede formalen Charakters sind und den Inhalt selbst nicht unmittelbar betreffen, so darf eine verantwortliche theologische Arbeit doch die geringste Abweichung nicht unbeachtet lassen. — Ähnlich wie bei den Samuelisbüchern, so auch bei den Königsbüchern weisen die neugefundenen Rollen einen Texttypus auf, der unbedingt sehr nahe der Vorlage der LXX stand, und liefern somit einen Beweis für die Gewissenhaftigkeit der Übersetzer auch dieser at. Bücher.[17])

(Jesaja.) Ebenfalls in jener berühmten erstgefundenen Jesajarolle (1QIs^a) lassen sich verschiedene Parallelen mit dem Septuagintatext aufweisen. *Burrows* beachtete diesen Umstand bei seinem Vergleich des Qumrantextes mit dem masoretischen[18]) nicht — offenbar betrachtete er es nicht für sein Anliegen —, aber dem wachsamen Auge des Nestors *Kahle* ist diese Tatsache nicht entgangen. Er sah, dass die Worte: »Das Gras verdorrt, die Blume welkt, aber das Wort unsres Gottes bleibt in Ewigkeit« (Jes. 40,7f = Kol. 33) dem Wortlaut der LXX genau entsprechen.[19]) Es wäre also falsch, voraussetzen zu wollen, dass der Abschreiber durch Versehen V. 7 ausgelassen hätte oder vom Anfang des V. 7 auf den gleichlautenden Anfang des V. 8 übergesprungen wäre. Eben die Übereinstimmung mit der LXX erfordert vielmehr, mit einer kürzeren Form des Urtextes zu rechnen. Erst durch eine andere Hand wurden die fehlenden Worte zwischen die Zeilen und teilweise auch zwischen die Spalten der Jesaja-Rolle ergänzt, so wie auch die Lukiansche Rezension den griechischen Text dem normativen hebräischen anzugleichen bemüht war. Es ist allerdings notwendig zu wissen, dass gerade der griechische Jesaja-Text zu den schwächsten Übersetzungen gehört, sodass es nicht ratsam ist, zu voreilige Schlüsse von da aus über die LXX fällen zu wollen.[20]) Ausserdem gilt, auch der Jesaja-Rolle gegenüber in ihrer Schätzung die grösste Vorsicht zu bewahren, da wir nun aus den Qumran-Höhlen eine bedeutende Anzahl von Handschriften gerade dieses prophetischen Buches besitzen, die untereinander sehr beträchtlich variieren!

(Jeremia.) Nur noch ein Beispiel möge angeführt werden, diesesmal ein schwerwiegenderes. Wie bekannt, ist der griechische Jeremia-Text um etwa 2700 Wörter k ü r z e r als der masoretische. Nun wurde aber in der Höhle 4Q ein Bruchstück dieses Buches aus dem Ende des 2. Jahrh's v. Chr. aufgefunden (4QJer^b).[21]) Es weist eine sehr ungewohnte hebräische Textform auf, die auffallend an die kurze griechische erinnert. Dadurch erhalten wir eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Vorlage der LXX, aber ungelöst bleibt die Frage, wieso zwei so abweichende hebräische Texte nebeneinander existieren konnten. Offenbar bestanden von alters her zwei selbständige Traditionen, die eine durch Qumran und die LXX, die andere durch den masoretischen Text repräsentiert.

Diese einigen Beispiele eines vorläufig noch unübersehbaren Materialkomplexes mögen einen ganz bescheidenen Einblick in die Komplexität der Problematik gewähren, die durch die Qumran-Funde der Wissenschaft vorgelegt wurde. Uns interessiert allerdings in diesem Zusammenhange vor allem die Frage nach der Glaubwürdigkeit beider wichtigsten at. Textzeugen, des griechischen

und des hebräischen. Für diesen zweiten besitzen wir nun Handschriften, die um ein volles Jahrtausend älter sind als die, die noch vor etwas mehr als zehn Jahren bekannt waren.

Die Septuaginta glaubwürdiger? Aus dem soeben angeführten Material scheint sich ein einziges Ergebnis darzubieten, nämlich, dass der LXX-Text der dem masoretischen vorzuziehende ist, da er in den Qumranfunden eine so unerwartete Stütze gefunden hat. Das hiesse, der älteren Forschergeneration zuzustimmen, als sie den hebräischen Urtext nach den Abweichungen der griechischen Version »auszubessern« bemüht war. Ein Einblick in den kritischen Apparat der Kittel'schen Biblia Hebraica bietet genügend Beweise dafür, dass man sehr allgemein den hebräischen Text als den verbesserungsbedürftigen ansah und der LXX einen gewissen Vorrang zuerkannte. Diese Ansichten wurden zum grossen Teil durch die Qumran-Funde gestärkt. Ganz eindeutig äussert sich z. B. zu Gunsten der LXX *F. Maas*, der geradezu in dem Auffinden der Höhlenhandschriften einen entscheidenden Wendepunkt in der Textkritik — konkret vor allem bei den Samuelisbüchern — sieht. Ja, er geht sogar so weit, dass er die früher durch verschiedene Fachgelehrte unternommenen Emendationen als anzuerkennende darstellt, soweit sie nach dem Text der LXX vorgenommen wurden, da (nach seiner Ansicht) dieser Text nun als der ältere und besser bewahrte anzusehen sei.[22])

Das ist eine ernste und nicht vereinzelte Stimme. In Bezug auf Deut.32,8 ist es diesesmal wieder Monsignor *Skehan*, der den gemeinsamen qumrano-septuagintischen Wortlaut als den »garantiert ursprünglicheren« zu verteidigen bemüht ist.[23]) Die nahe Verwandtschaft beider Textzeugen wird wohl niemand leugnen wollen, aber darf man sie schon deshalb so hoch einschätzen? Wir haben bereits auf die Funde griechischer Bibelhandschriften auf dem Boden des vorchristlichen Palästina hingewiesen. Soweit ich sehe, wurde diese Tatsache noch nicht genügend erwogen und bewertet, besonders in Bezug auf die Verbindungen zwischen den qumranschen Sektierern und der jüdischen Diaspora in Ägypten, vor allem um Leontopolis herum. Und doch scheinen mir diese Beziehungen bestanden zu haben und würden manchen neuen Lichtstrahl nicht nur in die aufgeworfenen Probleme werfen. Aber auch ohne diese Voraussetzung werden Stimmen laut, die jemand vielleicht als konservativere bezeichnen würde, als die von Maas oder Skehan. So sieht auch *J. Muilenburg* klar die Bedeutung der Qumran-Funde für die Septuaginta-Forschung, und doch betont er deutlich: »Wir können nicht in die Tage Bernhard Duhms und seiner Zeitgenossen zurückkehren, mit ihrem souveränen Behandeln der LXX: andererseits dürfen wir auch den masoretischen Text nicht verabsolutisieren, indem wir abweichende Ansichten nicht anerkennen werden«.[24]) *W. F. Albright*, zu dessen Wertung der masoretischen Tradition wir noch zurückkehren, unterstreicht ausdrücklich, dass die Ähnlichkeit einzelner Qumran-Fragmente (angeführt Exod., Deut., Sam.) mit dem Text der LXX viel weniger überrascht, als der unbestreitbare Beweis der Treue der masoretischen Überlieferung, der durch die grosse Mehrheit der Qumran-Handschriften geliefert wurde.[25])

Von entscheidender Wichtigkeit ist da die Mahnung *M. H. Gottsteins*. Zweierlei betont er sehr entschieden: a) das höhere Alter einer Handschrift ist noch kein Beweis für den höheren Wert ihres Textes, b) ebenfals kann nicht jene Lesart als die bessere bezeichnet werden, die sich nur auf eine grössere Zahl von Textzeugen stützt. Am allerwenigsten darf in einer wissenschaftlichen Diskussion mit Konjekturen argumentiert werden![26]) Die Frage der Konjekturen können wir in diesem Zusammenhange unbeachtet lassen, da sie Eingriffe in den

Text vorstellen, die oft sehr subjektiv sind und im weiten nicht immer tatsächliche Verderbnisse beseitigen. Wichtiger sind jedenfalls die Varianten in alten Handschriften. Aber gerade hier sollte die Mahnung Gottsteins zu grösserer Verantwortlichkeit nicht überhört werden! Richtig betont er, dass die Handschriften vor allem g e w e r t e t werden müssen. Wie kann man — so fragt er mit Recht — z. B. die Jesaja-Rolle 1QIs[a] als massgebend (in welcher Hinsicht immer) hinstellen, wenn aus demselben Umkreis noch weitere Handschriften dieses Buches, und zwar mit sehr abweichendem Texte, stammen? Ist es denn nicht gerade in einem solchen Falle das natürlichste, dass man höchst kritisch vorgehen wird? Es gibt doch Muster- und Vulgärtexte. Wenn dann ein solcher Vulgärtext als Vorlage benützt wurde, genügt es nicht darauf hinzuweisen, dass die weiteren Abschreiber bzw. Übersetzer gewissenhaft seinem Wortlaute gefolgt sind und dass nun so und soviele übereinstimmende Handschriften der Wissenschaft bekannt sind. — Ebensowenig darf die Übereinstimmung zwischen der LXX und den Qumrantexten zu hoch geschätzt werden, solange nicht die gemeinsame Vorlage als der genauere Text nachgewiesen wird. Auch ein jüngerer und vereinzelter Textzeuge kann den ursprünglicheren Text besser bewahrt haben. Damit muss jedenfalls aufs ernsteste auch in unserem Falle gerechnet werden.

Höchstens als interessante Beispiele guter Sprachkenntnis und beachtenswerten Scharfsinnes können jene Fälle gewertet werden, wo Forscher längst Konjekturen vorgeschlagen haben, die unverhofft in den Qumrantexten ihre Bestätigung finden. Da wollen wir eine Kongenialität der modernen Verbesserer mit den alten Eiferern nicht bestreiten. Haben aber jene Sektierer nicht ebenso willkürlich gehandelt? Der berühmte Habakuk-Kommentar aus der ersten Höhle ist ein gutes Beispiel dafür. Höchst lehrreich ist da festzustellen, dass die Abänderungen, die jener alte Kommentator unternommen hat, nach zwei Jahrtausenden in den Werken *Wellhausens, Giesebrechts, Buddes, Sellins* wiederkehren.[27]) Da jedoch der masoretische Text die *lectio difficilior* vorstellt, ist jedenfalls als erste Aufgabe jeder kritischen Textbearbeitung die zu betrachten, die sich nicht vor Schwierigkeiten zu »Verbesserungsvorschlägen« flüchtet, sondern gerade das Un- oder schwer Verständliche zu erklären versuchen wird. Wie die Qumrantexte bezeugen, war der Buchstabe noch längst nicht unantastbar, sodass dunkle Stellen leicht geändert werden konnten. Wenn es die Alten trotzdem nicht getan haben, war der Text wahrscheinlich für sie nicht immer unverständlich.

Die Sprache der Rollen. Über die stark vom Masoretischen abweichende Orthographie der Qumranrollen, die auch wiederum in einzelnen Handschriften und untereinander sehr verschieden ist, sowie über die Sprache und deren Sonderheiten, steht heutzutage bereits eine reichliche Literatur zur Verfügung. Wir wollen uns demnach hier nur auf einige Einzelheiten beschränken. Bezeichnend ist es wohl, dass die qumransche Aussprache als vereinzelt da steht und durch keine bis jetzt bekannten Dokumente bestätigt wird.[28]) So z. B. der berühmte Nash-Papyrus, der mit den Höhlenschriften beinahe des gleichen Alters ist, stimmt in der Orthographie mit dem normativen hebräischen Bibeltext überein.

Bedeutungsvoll sind verschiedene Beobachtungen *R. Meyers*, eines der hervorragendsten Kenner der hebräischen Grammatik. Durch eine durchgreifende Analyse weist er das Abschwächen der Gutturalen in der Sprache der Qumraner nach.[29]) Die Rolle 1QIs[a] liefert eine Fülle an Beweisen, dass — im Vergleich zum masoretischen Text — die Gutturalen oft abgeschwächt wurden (und so schrieb man sie dann auch) oder sogar völlig verschwanden. In diesem Punkte stellt der um Jahrhunderte jüngere masoretische Text eine ältere Sprachform dar als der qumransche. Degegen besteht eine nahe Verwandtschaft zwischen der qumran-

schen Aussprache und der samaritanischen. Nicht ur in der Abschwächung der Gutturalen, sondern auch u. a. in der Betonung der Paenultima, die das Hebräische beinahe nur bei den Segolata kennt. Die Orthographie *svdm* (1QIs[a] 1,9), um nur ein Beispiel anzuführen weist jedenfalls nicht auf eine Aussprache *Sᵉdóm* oder sogar *Sdom* hin, sondern vielmehr auf ein *Sódom* mit betonter erster Silbe, das in der griechischen Aussprache einerseits und in der samaritanischen Betonung andererseits eine Bestättigung findet.[30])

Die Samaritaner. Liegt hinter dieser scheinbar unbedeutenden Ähnlichkeit nicht ein viel tieferer Zusammenhang? So wie die Beziehungen zwischen den qumranschen Sektierern und der ägyptischen Diaspora undurchsichtig sind, so auch zwischen ihnen und den samaritanischen Schismatikern. Es darf wohl als sehr wahrscheinlich angenommen werden, obwohl noch längst keine Einmütigkeit darüber herrscht, dass der definitive Bruch zwischen den Juden und Samaritanern nicht eine unmittelbare Folge der Reformtätigkeit Nehemiahs ist (etwa 430—420 v. Chr.), [31]) *sondern vielmehr die des hasmonäischen Fanatismus, als Hyrkan I. 128 v. Chr. das samaritanische Heiligtum am Garizim zerstört hat. Damals lebten die Qumraner bereits in der Judäischen Wildernis. Wäre es nicht denkbar, dass die Unterdrückung der Samaritaner gerade damals manche von ihnen in diese Gemeinschaft gebracht hat und dass so auch verschiedene ihrer heiligen Schriften dort Aufnahme gefunden hätten? Es konnte allerdings auch schon früher zu einer solchen Annährung gekommen sein, damals nämlich, als es zu der Spaltung zwischen den Chasiden und den Makkabäern kam.*[32]) *Dadurch würde es sich auch am einfachsten erklären, wie die Qumraner zu ihrem besonderen Kalender kamen, der offenbar Spuren nordisraelitischer Einflüsse aufweist,*[33]) *und weshalb in der Damaskus-Schrift, deren einige Exemplare auch in den Höhlen von Qumran gefunden wurden, David unter den Priester Zadoq gestellt wird und von einem Davidischen Messias gar keine Rede ist.*[34]) *Schliesslich auch die besondere Vorliebe für das Deuteronomium, das ehemalige Gesetzbuch des Nordreiches, an dessen Vorschriften die Samaritaner bei ihrer Pesachfeier bis heutzutage festhalten, würde von da aus verständlicher sein.*[35])

Es wäre allerdings grundsätzlich falsch, anzunehmen, dass die Qumraner von Haus aus Samaritaner gewesen wären. Dass es zwischen beiden Gruppen freundschaftliche Beziehungen gegeben hat, sollte nicht geleugnet werden, aber durch die Besatzung des Landes durch die Römer (63. v. Chr.) und die Gründung einer selbständigen Samaritanischen Provinz wurden die letzten Verbindungen mit Jerusalem und dem Judentum aufgehoben. Seit diesem Zeitpunkte an ist es schwer mit einem Kontakt auch zwischen den Samaritanern und den Qumranern zu rechnen. Vorher konnte es aber anders gewesen sein. Die Höhlenfunde liefern diesbezüglich sehr wertvolles Material. Unter den biblischen Handschriften wurden Fragmente in altkanaanitischer Schrift aufgefunden, und zwar aus den Büchern der Thora und dem Buche Hiob, das durch einen Teil der jüdischen Tradition ebenfalls Mose zugeschrieben wurde. Nun wissen wir aber von der Hochschätzung der Thora durch die Samaritaner, die alle anderen kanonischen Bücher der Juden ablehnen, die Bücher Mose aber für heilig halten. Die Ablehnung jener ist leicht verständlich vor allem wegen ihrer Davidischen Tendenz. Wohl hatten die Samaritaner ursprünglich wenigstens auch das Buch Josua, wenngleich nicht als ein kanonisches, sodass mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass sie ebenfalls andere Bücher mit den Juden gemeinsam hatten. Nach dem J. 128 v. Chr. mussten jedoch solche Bücher aufgegeben worden sein. Sogar Apokryphen, von denen besonders das Jubiläenbuch deutliche nordisraelitische Elemente aufweist, wurden nun verlassen. Die Thora beherrschte das Feld. Ihr Text weist jedoch cca 6000 Abweichungen von dem masoretischen auf, zum grossen Teil zwar nur orthographische, teilweise aber auch den Sinn ändernde. Von diesen Abweichungen hat der Samaritanus ungefähr 2000 gemeinsam mit der Septuaginta. Unter den Qumran-Fragmenten besitzen wir solche, die der einen oder der anderen oder der dritten Version nahe stehen. [36]) *Eben auch Fragmente von Handschriften des samaritanischen Typus wurden in den Qumran-Höhlen aufgefunden, nicht nur in der samaritanischen (ursprünglich sprach man von der altkanaanitischen) Schrift geschrieben, sondern mit verschiedenen Sonderheiten jenes Typus, z. B. mit Einschüben aus dem Deuteronomium in den Text des Exodus u. ä.*[37])

Wenden wir uns etwas näher diesen Handschriften zu. Der erste Fund aus der Höhle 1Q — Fragmente des Leviticus[38]) *— erweckte ein grosses Aufsehen in der wissenschaftlichen Welt. Damals datierte sie Vater de Vaux in seinem Übersichts-*

bericht über die neuen Funde aus der Höhle 1Q in das 4. Jahrh. v. Chr.[39]) *Der berühmte Paläograph S. A. Birnbaum versetzte diese Fragmente ursprünglich in die Zeitspanne vom 8. bis zum 1. Jahrh. v. Chr., genauer in das 5. Jahrh., und betonte damals, dass es sich um eine Bibelhandschrift handle, die um 200 Jahre älter als die Septuaginta sei. Hoch schätzte er gleichzeitig die Tatsache, dass ihr Text so merkwürdig mit dem masoretischen übereinstimmte.*[40]) *Es liessen sich aber auch gleichzeitig nüchternere Stimmen hören, die diese Fragmente — und weitere, ähnliche, die inzwischen aus den verschiedenen Höhlen zum Vorschein kamen—, nicht für älter als die anderen Handschriften halten wollten. So stellte S. Yeivin fest, dass die Schrift auffalende Charakterzüge der samaritanischen Schrift aufweist. Im Leviticus-Fragment kommen insgesamt 20 Buchstaben vor (also nicht das ganze Alphabet). Von denen sind 11 typisch samaritanisch, 3 gehören dem Übergangstypus von der altkanaanitischen Schrift des 6. Jahrh's zur samaritanischen an, und die übrigen konnten aus verschiedenen Gründen nicht als Massstab herangezogen werden. Ausserdem ist die Ähnlichkeit der Schrift jenes Fragments mit der Schrift der Hasmonäer-Münzen nicht zu verkennen. Yeivin schliesst daraus, dass es sich um eine samaritanische Handschrift, die er frühestens um das Jahr 100 v. Chr. anzusetzen geneigt ist, handelt.*[41]) *Diese Ansicht wird heute allgemein vertreten und die Fragmente in »altkanaanitischer« Schrift werden sämtlich in das 2.—1. vorchristliche Jahrh. verlegt. Teilweise werden sie als samaritanisch bezeichnet, teilweise werden sie nicht näher charakterisiert. Wir dürfen jedoch die Behauptung aufstellen, dass zwischen den Qumranern und den Samaritanern einstens Beziehungen vorhaden waren, ebenso wie zwischen den Qumranern und den Juden in Ägypten. Gerade in diesen Punkten steht die Wissenschaft noch vor nicht geringen Problemen, zu deren Lösung jedoch die Qumran-Funde stark beitragen können. Allerdings wird man die Veröffentlichung des Gesamtmaterials abwarten müssen.*

Verschiedenheit der Qumran-Texte. Aus den bis jetzt veröffentlichten Qumran-Texten eignen sich die des Jesaja-Buches am besten zu einer Besprechung. Die Handschrift 1QIs[a], die wir bereits einigemal erwähnten, stammt von zwei Abschreibern. Darauf machte mit Recht *Kahle* aufmerksam.[42]) Kap. 34—66 weist nicht nur eine andere Hand, sondern auch eine abweichende Orthographie aus. Der Abschreiber arbeitet viel weniger gewissenhaft und verwendet viel häufiger »Mutterzeichen« *(matres lectionis)*. An vielen Stellen finden sich nachträglich eingetragene Wörter und verschiedene Verbesserungen. Z. B. in der Kol. 28 wurde zwischen die Zeilen der Abschnitt 34, 17-35, 2 nachgetragen, ähnlich in Kol. 30 die Vv 37, 6f, und in Kol. 32 teilweise bis an das Ende der Zeile und dann im Raum zwischen den Kolumnen senkrecht die Vv. 38, 21f.[43]) Es ist nicht zu übersehen, dass alle Verbesserungen den ursprünglichen Text, der wenig sorgfältig ist, demjenigen anpassen, der den Masoreten vorlag, obwohl der zeitliche Abstand zwischen der Niederschrift der Rolle und deren Korrektur nicht zu gross sein kann.[44])

Über den zweiten Jesaja-Text (1QIs[b]), den im J. 1948 die Hebräische Universität zu Jerusalem erworben hat, schrieb Prof. *Sukenik:* »Die Rolle schliesst sich ganz eng dem masoretischen Text an, wie in der Form, so auch im Wortlaut.«[45]) Das heisst, dass die *scriptio plena* hier mit der *scriptio defectiva* ähnlich variiert wie im masoretischen Text. Besonders wichtig ist die Tatsache, dass auch die Ergänzungen zur ersten Jesaja-Rolle in derselben Orthographie durchgeführt sind.[46]) Obwohl die zweite Rolle nur fragmentarisch erhalten blieb (11 Kapitel, von dem 48. an) und ausser einigen kleinen Lederstückchen auch bei der gründlichen Durchforschung der Höhle 1Q weitere Teile dieser Rolle nicht aufgefunden wurden, ist doch der Text, den wir besitzen, ausserordentlich beachtenswert. So macht sich bei einem kleinen, nachträglich gefundenen Fragment mit dem Text Jes. 7, 22-8, 1 am Anfang ein kleiner Absatz bemerkbar, der aller Wahrscheinlichkeit nach jenem vor V. 21 im masoretischen Text entspricht. Es würde sich da um die so gen. *setumah*, d. h. 'die geschlossene' (Lücke) handeln, die kleinere Abschnitte des Textes kennzeichnet. Hinter V. 25 ist ein anderer

Zwischenraum, der diesesmal mit der masoretischen Lücke *petuchah*, d. h. 'der offenen' die grössere Sinnabschnitte trennt, identisch ist. Ähnliche weitere Beispiele lassen sich auch bei anderen Qumran-Texten nachweisen und sind ein Beleg dafür, dass der Bibeltext wenigstens bei einigen Büchern bereits in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten schon so fixiert war, dass auch seine Einteilung in grössere oder kleinere Sinnabschnitte in den späteren Jahrhunderten beibehalten bleiben konnte. Mit Recht spricht also *Cross* von einer beendeten Fixierung der Gestalt des Jesaja-Textes längst vor der offiziellen Rezension, die die Synode in Jamnia und die darauf folgende Arbeit der *soferim* unternommen haben.[47])

Seit den ersten Funden im J. 1947 wurden noch weitere Jesaja-Rollen, bzw. ihre Fragmente in den Qumran-Höhlen aufgefunden. Über die Fragmente aus der Höhle 4Q schreibt *Muilenburg* ausdrücklich: »Bis auf eine deutliche Ausnahme entspricht die Orthographie der (Handschrift aus) 4Q der masoretischen«. Und er fügt gleich hinzu: »Nicht ein einziges Mal weicht 4Q zu Gunsten der Septuaginta ab.«[48]) — Das gilt nicht nur für den Text des Buches Jesaja. Ein anderes Beispiel: ebenfalls bei den Daniel-Fragmenten aus 1Q entspricht der Text dem masoretischen Wortlaut. Von der einen Handschrift ist gerade der Abschnitt mit dem Übergang vom Hebräischen ins Aramäische erhalten geblieben (Dan. 2, 4). Der aramäische Text ist vom hebräischen durch eine Lücke getrennt und der Wortlaut ist mit dem masoretischen identisch. Für das zweite Fragment ist bezeichnend, dass das apokryphe Lied von den drei Jünglingen im Feuerofen, das in der LXX enthalten ist, hier im Einklang mit dem heutigen kanonischen Text fehlt.[49]) Dies alles nötigt mindestens zur Vorsicht vor voreiligen Schlüssen über die Glaubwürdigkeit der einen oder anderen Version.

Der Abschluss der Textentwicklung. Der folgenschwere Ausgang des jüdischen Krieges im J. 70 n. Chr. führte das Judentum dazu, ein entscheidendes Wort über die Schriftenauswahl und deren genauen Wortlaut, die von nun an als offizieller Kanon für das gesamte Judentum verbindlich sein sollten, auszusprechen. Die Synode in Jamnia bedeutet darin einen Wendepunkt. Der da fixierte palästinische Kanon wird auch für die Diaspora massgebend. Es entstehen neue Übersetzungen ins Griechische, die unter den Juden bald die Septuaginta verdrängen, um mit der Zeit selbst dem hebräischen Text zu weichen. Aber auch die Christen schliessen sich immer mehr diesem Text an. Man denke nur an das Werk eines Origenes oder an die neue Übersetzung des Hieronymus, um nicht von den Übersetzungen der Reformationskirchen aus dem Urtext zu reden. So hat sich die Septuaginta, allerdings auch nicht in ihrer ursprünglichen Form, nur in den östlichen Kirchen bis auf den heutigen Tag erhalten können. Die ganze westliche Christenheit hat sich dagegen zusammen mit dem Judentum dem palästinischen Kanon zugewendet.

Für dessen Endgestaltung war ein alter Handschriftenfund, der bereits ins Vergessen geraten war, von nicht geringer Bedeutung. Schon Origenes benutzte bei der Zusammensetzung seiner Hexapla alte, uns näher nicht bekannte Handschriften, die aus der Umgebung von Jericho stammen sollten und die man unschwer in eine enge Beziehung zu den Höhlenfunden von Qumran bringen kann. Das geschah auch tatsächlich unter allgemeiner Übereinstimmung der Fachgelehrten.[50]) Neben dieser bekannten Tatsache, die allerdings ihre Bedeutung nur für das leider verschollene Riesenwerk des Origenes hat, kommt noch ein anderer Handschriftenfund in Frage. Es ist ein Verdienst von *O. Eissfeldt*, der — durch Joh. Fück angeregt — auf ein syrisch verfasstes Schreiben des Patriarchen Timotheos I. (726-819) aufmerksam machte, in dem der Patriarch über

einen überraschenden Fund von alten Handschriften um das J. 800 ebenfalls aus der Nähe Jerichos berichtet hat.[51]) Auf Grund dieser Feststellung konnte *Barthélemy*, ein Schüler *de Vaux*'s seine Studien über den qaräischen Gelehrten Ja'qub al-Qirqisani zu ungeahnten Schlüssen führen.[52]) Die Qaräer (Karaiten), die durch ihr lebendiges Interesse um alte Handschriften bekannt waren,[53]) scheinen durch jenen Fund um das J. 800 ganz besonders stark auch in ihren Bemühungen um den biblischen Text beeinflusst worden zu sein.[54]) Jedenfalls lässt sich seit dem 9. Jahrh. eine neue Belebung unter ihnen feststellen, die sich sehr fruchtbar auch auf die Arbeit der Masoreten auswirkte. Der Jahrhunderte lange Fixierprozess des alttestamentlichen Textes naht nun seinem Ende. Eine nicht unbedeutende Rolle spielten dabei jene damals aufgefundenen Handschriften, die mit den im letzten Jahrzehnt aufgefundenen Qumran-Texten nahe verwandt waren. Das bedeutet aber, dass auch damals darunter Handschriften mit verschiedener Orthographie und zahlreichen sprachlichen Abweichungen vorhanden waren, so wie wir es heutzutage bei den Jesaja-Rollen usw. feststellen können. Es war also keine einfache Sache, diese so verschiedenartigen Texte richtig einzuschätzen, und man muss wie die Qaräer, so die Masoreten bewundern, dass sie nicht den festen Boden unter den Füssen verloren haben. Es stimmt zwar, dass sie durch eine einheitliche Punktation die ehemaligen sprachlichen Unterschiede, z. B. zwischen der nördlichen und südlichen Aussprache, verwischt haben, aber gerade ihre Tätigkeit brachte eine Bestätigung dessen, dass schon die alten *soferim* anfangs des zweiten Jahrhunderts n. Chr. ein tüchtiges Stück Arbeit geleistet haben, indem sie den konsonantischen Text festgelegt hatten und fraglos eine treuere und ältere Form bewahrten, als die Sektierer aus Qumran, die vor allem grosse Sammler gewesen zu sein scheinen. Diesen gebührt jedenfalls unser Dank, dass sie ein so mannigfaltiges Material zusammengebracht und es so gut aufbewahrt haben, denn nur so hat nun die Wissenschaft die Möglichkeit eines Einblickes in die Entwicklung des biblischen Textes in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten gewinnen können. Aber es zeigte sich gleichzeitig, dass das höhere Alter einer Handschrift noch kein Beweis für ihre zuverlässigere Textform ist. Nicht nur die Verschiedenheit unter den qumranschen Handschriften, sondern vor allem die eingefügten Korrekturen, beweisen, dass man bereits damals und dort genau von besseren Handschriften wusste. Und die stehen ganz nahe dem masoretischen Text, der also trotz seines viel geringeren Alters unzweifelhaft eine ältere Texform wiedergibt.

Ein volles Jahrtausend haben ganze Generationen und Schulen am Texte des Alten Testamentes gearbeitet, bevor seine Schlussform in alle Einzelheiten festgelegt wurde. Trotzdem bleiben da viele Stellen, die nicht mehr übersetzbar sind. Schon die Septuaginta hat manchen Ausdruck lieber nur translitteriert, als ihn ungarantiert zu wiedergeben. Wenn in den qumranschen Texten manche Stelle geglättet ist und wenn auch jener Text im Wortlaut der LXX (oder des Samaritanus) eine Stütze findet, ist doch grundsätzlich die *lectio difficilior*, d. h. die masoretische Form, vorzuziehen. Konjekturen sind grundsätzlich zu vermeiden, weil man durch sie zu willkürlich den Text abändern kann. Und die Alten haben jedenfalls sehr gewissenhaft gearbeitet und gerade das Unklare lieber bewahrt, als subjektive Deutungen einzuschieben. Die Qumranfunde bieten im Grunde einen überzeugenden und geradezu überraschenden Beweis für die Zuverlässigkeit der masoretischen Überlieferung. Vernehmen wir diesbezüglich folgende *zwei Stimmen:* »Die grösste Überraschung bei den Qumran-Funden, was den Text betrifft, ist die Tatsache, dass die Mehrzahl der Rollen und Fragmente einen Konsonantentext darbietet, der von den betreffenden Abschnitten

unserer masoretischen Bibel in Wirklichkeit nicht zu unterscheiden ist. Dies neue Material bietet uns Beispiele eines vormasoretischen Textes bis aus dem 2. Jahrh. v. Chr. . . .«[55]) »Offenbar wird nach allem, was wir bis jetzt kennen gelernt haben, unsere Achtung zum masoretischen Text nur noch grösser sein«.[56]) Die Antwort auf die Frage nach der grösseren Glaubwürdigkeit der Septuaginta oder des masoretischen Textes kann sicher nicht mit einem Wort gegeben werden, aber diese beide Stimmen von Männern wie *Albright* und *Rowley* werden nicht überhört werden dürfen. Unsere Ansicht über die Arbeit der Übersetzer der Septuaginta wird wohl in dem Sinne zu revidieren sein, dass man bei ihnen mit einer viel grösseren Genauigkeit, ja beinahe einer sklavischen Abhängigkeit von ihren Vorlagen wird rechnen müssen, als man es früher tat. Aber als Vorlagen dienten den Übersetzern eben gewöhnlich Vulgärtexte, deren hebräische Gestalt wir nun aus den Qumranfunden kennen gelernt haben. Dessen wurde sich die ägyptische Diaspora bewusst und so kam es in Alexandrien zu einer gründlichen Revision, auf die der Aristeasbrief zurückzuführen ist. Da dieser Brief aber erst um 100 v. Chr. entstand, wird jene Revision des griechischen Bibeltextes, d. h. seine Annäherung an den hebräischen Text, auch erst in diese Zeit zu setzen sein.[57]) *Den genaueren und besseren hebräischen Text hat jedoch die masoretische Bibel bewahrt. Das kann wohl jetzt schon rückhaltlos gesagt werden.*

[1]) D. Barthélemy & J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert, I.* (Qumran Cave I), London 2, Aufl. 1956, S. 150f.

[2]) So z. B.: G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda.* Tournai 2. Aufl. 1954, S. 103. Dagegen: H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer.* Berlin 2. Aufl. 1953, S. 145. Bardtke meint, sie wären bereits im ersten Viertel des 2. Jarh's v. Chr. ins Exil gezogen. Ähnlich: L. E. Toombs, *The Early Hisory of the Qumran Sect.* In JSS I. 1956, S. 367—381. Seiner Meinung nach kehrten die Exilierten aus Damaskus zurück, um den Makkabäern zu helfen; die Damaskus-Schrift wurde allerdings erst 70—30 v. Chr. verfasst (S. 380). Abweichend fasst I. Rabinowitz »Damaskus« nur als einen symbolischen Begriff auf und bestreitet überhaupt ein Exil von Damaskus: *A Reconsideration of 'Damascus' and '390 Years' in the 'Damascus' ('Zadokite') Fragments.* In JBL LXXIII 1954, S. 11—35.

[3]) O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament.* Tübingen 2. Aufl. 1956, S. 747.

[4]) Nach: P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel.* Augsburg 1928, S. 198f (§§ 35—39).

[5]) Daselbst, S. 230f (§§ 301—310).

[6]) Daselbst, S. 197 (§ 30), vgl. S. 232 (§§ 314ff).

[7]) Vgl.: E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments.* Stuttgart 1952, S. 48f.

[8]) P. E. Kahle. *The Cairo Geniza.* London 1947. S. 132ff. Vgl. auch Würthwein, a. a. O., S. 49ff.

[9]) F. M. Cross. jr., *The Oldest Manuscripts from Qumran.* In JBL LXXIV 1955, S. 147—172. Derselbe, *A Report of the Biblical Fragments of Cave Four in Wadi Qumran.* In BASOR 141 1956, S. 9—13.

[10]) D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante.* In RB LX 1953, S. 18—29. Vgl.: P. E. Kahle, *Die im August 1952 entdeckte Lederrolle mit dem griechischen Text der kleinen Propheten und das Problem der Septuaginta.* In ThLZ LXXIX 1954, Sp. 81—94. Auch: Eissfeldt, a. a. O., 2. Aufl., S. 861f. (Neuestens P. Kahle, *The Cairo Geniza,* 2nd ed., Oxford 1959, S. 226—228).

[11]) Barthélemy & Milik, a. a. O., 2. Aufl., S. 54ff.

[12]) O. Eissfeldt, *Neue Nachrichten über die im Frühjahr 1949 vorgenommene Untersuchung der Fundhöhle.* In ThLZ LXXIV 1949, Sp. 595—597 (597).

[13]) P. W. Skehan, *A Fragment of the "Song of Moses" (Deut. 32) from Qumran.* In BASOR 136 1954, S. 12—15.

[14]) F. M. Cross, jr., *A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint.* In BASOR 132 1953, S. 15—26. Derselbe, *The Oldest Manuscripts,* a. a. O., S. 152ff. 172.

[15]) F. Maass, *Zu den Qumran-Varianten der Bücher Samuel.* In ThLZ LXXXI 1956, S. 337—340.

[16]) Näheres s. in den *Einleitungen in das Alte Testament.*

[17]) W. F. Albright, *New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible.* In BASOR 140 1955. S. 27—33. Cross, *A Report,* a. a. O., S. 11f.

[18]) M. Burrows, *Variant Readings in the Isaiah Manuscript.* In BASOR 111 1948, S. 16—24 (fortgesetzt in Nr. 113 1949, S. 24—32).

[19]) P. E. Kahle, *Die Auffindung der Rollen und ihr Ankauf. Die textkritische Bedeutung der Jesaja-Rolle ...* In ThLZ LXXIV 1949, Sp. 91—94 (93).

[20]) F. M. Cross, jr., *The Scrolls and the Old Testament.* In ChC LXXII 1955, S. 920—922.

[21]) F. M. Cross, jr., *McCormick's Rehnborg Collection of Dead Sea Scrolls.* In McCormick Speaking X. 4, Berne, Ind. — Chicago, Ill., 1956, S. 7—10 (9). — Die Handschrift ist nicht zu verwechseln mit 4QJer[a] um das Jahr 200 v. Chr., vgl.: Cross, *The Oldest Manuscripts,* a. a. O., S. 164.

[22]) Maass, a. a. O., S. 340.

[23]) Skehan, a. a. O., S. 12.

[24]) J. Muilenburg, *Fragments of Another Qumran Isaiah Scroll.* In BASOR 135 1954, S. 28—32 (32).

[25]) Albright, a. a. O., S. 28f.

[26]) M. H. Gottstein, *Die Jesaia-Rolle und das Problem der hebräischen Bibelhandschriften.* In Biblica XXXV 1954, S. 429—443. Vgl. derselbe, *Die Jesaia-Rolle im Lichte von Peschitta und Targum,* daselbst, S. 51—71.

[27]) Vgl. L. Rost, *Bemerkungen zum neuen Habakkuktext.* ThLZ LXXV 1950, Sp. 477—482 (479f).

[28]) E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University.* Ed. Dr. N. Avigad u. a., Jerusalem 1955, S. 27.

[29]) Vgl. auch: P. Wernberg—Møller, *Observations on the Interchange of 'ajin and het in the Manual of Discipline (DSD).* In VT III 1953, S. 104—107.

[30]) R. Meyer, *Zur Sprache von 'Ain Feschcha.* In ThLZ LXXV 1950, Sp. 721—726. Derselbe, *Probleme der hebräischen Grammatik.* In ZAW LXIII (NF XXII) 1951, S. 221—235.

[31]) Vgl. die Elephantinischen Papyri, nach denen zu schliessen, der jerusalemer Verwalter Bagohi ganz friedlich mit Delajah, dem Sohne Sanballats, verhandelt.

[32]) Vgl. M. Noth, *Geschichte Israels.* Göttingen 2. Aufl. 1954, S. 335 u. Anm. 1 daselbst.

[33]) A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran; ses origines bibliques.* In VT III 1953, S. 250—264. J. & H. Lewy, *The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar.* In HUCA XVII 1942—43, S. 1—152. J. Morgenstern, *The Calendar of the Book of Jubilees, Its Origin and Its Character.* In VT V 1955, S. 34—76. S. Talmon, *Yom Hakkipurim in the Habakkuk Scroll.* In Biblica XXXII 1951, S. 549—563. — Vgl. auch: G. Margoliouth, *The Calendar, the Sabbath, and the Marriage Law in the Geniza-Zadokite Document.* In ET XXIII 1911—12, S. 362—365; XXIV 1912—13, S. 553—558; XXV 1913—14; S. 560—564.

[34]) Vgl. a) Dam. V. 2—5, b) Dam. XII. 23—XIII. 1; XIV. 19; XIX. 10f; XX. 1. (Nach Vermès, a. a. O. passim.)

[35]) J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der at. Pasahüberlieferung.* ZAW Beiheft 59, Giessen 1932.

[36]) Cross, *A Report,* a. a. O., S. 12.

[37]) P. W. Skehan, *Exodus in the Samaritan Recension from Qumran.* In JBL LXXIV 1955, S. 182—187.

[38]) Abgebildet und besprochen bei Barthélemy & Milik, a. a. O., S. 51—53 u. Tab. VIII.

[39]) R. de Vaux, *La grotte des manuscrits hébreux.* In RB LVI 1949, S. 586—609 (597ff).

[40]) S. A. Birnbaum, *The Leviticus Fragments from the Cave.* In BASOR 118 1950, S. 20—27.

[41]) S. Yeivin, *The Date and Attribution of the Leviticus Fragments from the Cache in the Judaean Desert.* In BASOR 118 1950, S. 28—30.

[42]) P. E. Kahle, *Die Zeit der Bergung der hebräischen Handschriften in der Höhle.* In ThLZ LXXV 1950, Sp. 537—542 (539).

[43]) Vgl. O. Eissfeldt, *Varianten der Jesaia-Rolle.* In ThLZ LXXIV 1949, Sp. 221—226 (223). Nach den Abbildungen bei J. C. Trever, *A Paleographic Study of the Jerusalem Scrolls.* In BASOR 113 1949, S. 6—23 (8). Vgl. auch: M. Burrows & J. C. Trever & W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, I. The Isaiah Manuscript*

and the Habakkuk Commentary. New Haven 1950, z. St.

[44]) Die abweichende Behauptung Kahles *(Die Zeit der Bergung,* a. a. O., Sp. 539) beruht auf einer damals noch unzureichenden Information über den Text.

[45]) Sukenik, a. a. O., S. 30.

[46]) Vgl. Burrows—Trever—Brownlee, a. a. O., I. zu Kol. 38, Z. 19—20.

[47]) Cross, *A Report,* a. a. O., S. 12.

[48]) Muilenburg, a. a. O., S. 30 u. 32.

[49]) Barthélemy—Milik, a. a. O., S. 150f.

[50]) Vgl. Kahle, *The Cairo Geniza,* a. a. O., S. 162; *Die Auffindung,* a. a. O., Sp. 93f. O. Eissfeld, *Der Anlass zur Entdeckung der Höhle und ihr ähnliche Vorgänge aus älterer Zeit.* In ThLZ 1949, Sp. 597—600 (598ff). E. L. Sukenik, *Megillôt genûzôt I.,* Jerusalem 1948. S. 15. Derselbe: *The Dead Sea Scrolls,* a. a. O., S. 20.R. J. Tournay, *Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts.* In RB LVI 1949, S. 204—233 (205). Bardtke, a. a. O., S. 37.

[51]) Eissfeldt, *Der Anlass,* a. a. O., S. 597f.

[52]) Vgl. R. de Vaux, *A propos des manuscrits de la Mer Morte.* In RB LVII 1950, S. 417—429 (421ff).

[53]) Vgl. P. E. Kahle, *Die Gemeinde des Neuen Bundes und die hebräischen Handschriften aus der Höhle.* In ThLZ LXXVII 1952, Sp. 401—412.

[54]) P. E. Kahle, *The Age of the Scrolls.* In VT I. 1951, S. 38—48 (44ff). Derselbe, *Zu den Handschriftenfunden aus der Höhle.* In ThLZ LXXVI 1951, Sp. 161—166 (163 ff).

[55]) Albright, a. a. O., S. 28.

[56]) H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls and Their Significance.* London 1955, S. 21.

[57]) (Da schliessen wir uns Kahle an: "Nobody makes propaganda for something a hundred or more years old. Propaganda is made for someting contemporary. We can be sure that translation had just been made when the letter of propaganda was. written." *The Cairo Geniza,* a. a. O., 2. Aufl., S. 211).

Abgeschlossen am 28. März 1957.

BOOK REVIEWS

HANS WERNER BARTSCH, Die evangelische Predigt vom Frieden, (Evangelische Zeitstimmen, No I,, H. Reich Verlag, Hamburg, 1958) 78p.

The main theme of the little book is the problem of Christian pacifism in our preaching today. The author starts with a discussion of the character of Christian preaching. In a very condensed summary of the Barthian conception of the sermon (the sermon is both the Word of God and the word of man), he points out that Christian preaching has to lead to a decision of the whole man based on the obedience of the Word of God, not merely on estimates of immanent probabilities. (Ermessensentscheidungen), Christian preaching of peace has to start from the Gospel, from the message of the merciful condescension of God to man. Any legalism necessarily deforms preaching of peace, converting it into an ideology of non-violence.

The most interesting part of this booklet is an interpretation of the Sixth (or Fifth according to Lutheran Tradition) Commandment. Bartsch tries to avoid the danger of legalism on the one hand and the danger of suspension of this commandment in some exceptional cases on the other hand. According to him, the sacred wars in the Old Testament are the only possible exceptions concerning this commandment. These wars were led under the direct guidance of Jahve who is not bound by the Sixth Commandment. The position of Luther, who makes a distinction between a private Christian and the state (Obrigkeit) as far as the obedience of this commandment is concerned, is sharply criticized. For Bartsch no exception concerning the Six Commandment is permissible. He tries to demonstrate that to violate this commandment means to disobey all commandments.

By his premises Bartsch is driven into a position, where any preparation for war becomes something which Christian preaching can only reject. This position had been taken by the author before the atomic armament of West Germany became a concrete possibility.

What is the task of Christian preaching of peace according to Bartsch? Christian preaching is no political speech. It cannot prescribe to the state what decision it should take. The only task of Christian preaching is to proclaim that any war, any preparation of war, is sin.

Christian preaching can never give a good conscience to a government that is involved in the preparation of war. "A really defensive war with limited political aims can no longer exist. In view of the ideological division of the world, there is no safeguard against the war becoming a total war with all its terrible consequences," (p. 49/50). An examination of the modern state shows that sacred wars are no longer possible. The conception of authority (Obrigkeit) in the sense of Reformation is also out of date. "In the uncurtailed preaching of peace the very existence of the church on the earth is involved. This preaching is the touchstone, whether the Church of today still has its freedom from all bonds of this world, whether Jesus Christ is for her the only Word of God, which Christendom is called not only to listen to but to do (p. 67). We fully agree with this sentence.

Bartsch's conclusions are based on the thesis of Karl Barth that if we follow the New Testament, we cannot be pacifists on principle, but only in practice, and in our times we certainly ought to be practical pacifists (D IV, 2,622). When we remember the famous letter of K. Barth to J. L. Hromádka in the year 1938, that every Czech soldier would defend the interets of the Kingdom of God, we cannot avoid this question: Is not the problem of war and peace profounder than it appears in the discussion of Bartsch? Can

we solve this problem merely on the basis of the Sixth Commandment without falling into legalism or what the Germans call Schwärmerei (extravagant enthusiasm)? However, by this critical question we do not wish to minimize the importance of the very earnest and deep insights of the author into the most important issue of our time.

Josef Smolik

MANFRED MEZGER, Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge I, Kaiser, München 1957, S. 274.

Das Interesse für die Amtshandlungen ist in der gegenwärtigen praktischen theologischen Literatur sehr lebhaft. H. G. Haack gab in der zweiten Auflage ein Buch aus dem Jahre 1935 (Die Amtshandlungen in der evangelischen Kirche 1952) heraus. Auch Günther Dehn widmete den Amtshandlungen eine selbständige Arbeit (Amtshandlungen 1950), denn er ist der Ansicht, dass in der Kirche gerade bei den Amtshandlungen am meisten gesündigt wird.

Mezger, Professor in Tübingen, bereitet eine sehr ausführliche in zwei Bände repartierte Arbeit über »die Amtshandlungen« vor. Einstweilen erschien der erste Band, der einen grudsätzlichen und einen praktischen Teil enthält, in dem er sich mit der Frage der Taufe beschäftigt.

In dem grundlegenden Teil definiert er den Begriff »Amt«. Er entwickelt seine Auffassung des Amtes als Verkündigung und Diest, die in der Gemeinde verankert sind. Beinahe sind wir dazu geneigt, uns zu fragen, warum er den Begriff »Amt« gebraucht, wenn sich ihm unter den Händen jeder formelle und institutionelle Charakter verflüchtigt. Die Antwort darauf finden wir in dem souveränen Nachdruck des Autors auf die Verkündigung, die einen tiefen Einschnitt zwischen »Amt« und Ämtern in der Gemeinde bildet. Methodisch fasst Mezger die Amtshandlungen als homiletische, liturgische und seelsorgerische Applikation der Verkündigung auf. Unter Amtshandlungen reiht er ein: das Heilige Abendmahl für die Kranken, die Taufe, die Konfirmation, den Übertritt, die Hochzeitsversammlung, die Beichte, das Begräbnis, die Ordination, die Amtseinführung (der Presbyter u. ä.) sowie einsegnende Handlungen. Das Thema des Kasus der Handlung ist das an den Menschen gerichtete Wort. Darauf entwickelt er die grundlegende Thematik der Handlungen auf der homiletischen, liturgischen und seelsorgerischen Linie. Ausgangspunkt ist für Mezger der Begriff der Verkündigung. Diesen Begriff, dessen Charakteristik das Aktuelle, das Öffentliche und Eschatologische (das Kritische) ist, überordnet Mezger dem Begriff Predigt und Sakramente. Im Kapitel über die liturgische Anordnung der Amtshandlungen benützt er den Begriff Ordnung, weil der Termin Liturgie von der aktuellen liturgischen Diskussion in Deutschland belastet ist. Mezger erwähnt die Grundgedanken dieser Diskussion. Insofern es sich um liturgische Formen handelt, fordert er unbedigte Freiheit ihnen gegenüber, ob es um ihr althergebrachtes Wesen geht oder um ihre Neuheit, ihren Reichtum oder ihre Armut und ihre grundsätzliche Unabhängigkeit. Daher prägt er den treffenden Terminus »Situationsliturgik«. Die liturgischen Formen müssen von unten wachsen, keineswegs von oben. Ihr Mangel an Einheitlichkeit gereicht der Kirche nicht zum Nachteil.

Im Kapitel von der Seelsorge steuert er von der Einheit des Wortes zur Vielheit der Gemeinschaft in der Gemeinde. Die Frage der Kirchenzucht wird als Problem des Gemeindeaufbaues aufgefasst, keineswegs als ein Mittel zur Reduzierung der Gemeinde um diese oder jene Glieder.

Im praktischen Teil lesen wir sehr radikale Gedanken über die Taufe. Mezger bietet uns einen Überblick über die bisherige Diskussion der Kindertaufe, die Barth hervorgerufen hat. Eindeutig verkündet er, dass die Kindertaufe im Neuen Testament keinen historischen noch liturgischen Halt hat. Die bekannte Stelle aus M 10 weist er radikal von der Taufliturgie ab. Der Exegese Cullmanns wirft er vor, sie sei beeinflusst von der Systematik und der heutigen Situation. In neun Thesen fasst er den grundlegenden Inhalt der Verkündigung, die die Fülle der christlichen Predigt bilden soll. Er empfiehlt die Präsentation. Er fordert, dass die Taufe in den Versammlungen vollzogen werde, wenn er auch die Haustaufe zulässt. Entschieden lehnt er sich gegen die Taufe in den Kliniken auf. Er macht auf die Schwierigkeiten aufmerksam festzustellen, wer gläubig ist und wessen Kind getauft werden kann. Er schlägt vor, die Patenintitution beizubehalten. Auf verschiedene Aporien mit dem Apostelbekenntnis antwortet er mit dem Vorschlag, sich um ein neues Bekenntnis zu bemühen. Er weist die Abrenunziation ab, er lässt sie nur für Missionsmilieux zu. In der Taufliturgie setzt er die Einsetzungsworte knapp vor die Taufhandlung.

Im Referat können wir nur in Stichworten auf aktuelle Probleme aufmerksam machen, mit welchen sich der Autor

ausführlich, lehrreich auf Grund der neuesten Lituratur befasst. Mezgers Werk stellt ein tiefes Eindringen in die Theologie Barths im Gebiet der praktischen Theologie dar. Mezger kämpft gegen jeden Traditionalismus, Historismus, Liturgismus und Konfessionalismus. Mit aller Entschiedenheit geht er vom Worte, von der Verkündigung aus. Er steht auf der Wacht gegen alle Tendenzen, die sich bemühen, die Einheit des Wortes zu relativisieren. Das Lesen der Studie Mezgers stärkt im Glauben, dass der Heilige Geist eine lebendige Macht ist, die von der historischen Gebundenheit erlöst und die Freiheit zu neuen Ausblicken und Wegen schenkt.

Josef Smolík

R. AVINOAM: Compendious Hebrew-English Dictionary *(Millon ivrit angeli šalem)*, Comprising a complete vocabulary of biblical mishnaic, medieval and modern Hebrew; compiled by Reuben Avinoam (Grossman) in collaboration with H. Sachs, revised and edited by M. H. Segal. The Dvir Publishing Co., Tel Aviv, Eighteenth Impression 1959, XVI—424 p.

In the preface, the authors characterize their work as follows: This Dictionary is designed to assist the English-speaking reader in his studies of the Hebrew language and literature of all periods, and especially of the Hebrew Bible and of the literature of contemporary Hebrew. In a compact and convenient form it gives the English equivalents of the vocabulary of the whole Hebrew language as developed in its long history, with a large selection of compound expressions, idioms and phrases, including a large number of technical terms.

In the spelling of Hebrew, the Dictionary follows as usual the "'scriptio-defectiva", but the full spelling of many words has also been given. The stem of the verbs is indicated by the abreviations Kal, Niph, Pi, Pu, Hith, Hiph, Hoph. In the case of post-Biblical words, special signs mark the period to which a word belongs. The proper nouns have been given whenever the modern transcription differs materially from the original Hebrew form.

The Dictionary is based especially on the following works: Eliezer ben Jehuda, Millon ha-Lašon Ivrit; Jehuda Crazowski, Millon ha-Šapha ha-Ivrit; Hebrew and English Lexicon of the OT, by Brown, Driver and Briggs; M. Jastrow, Dictionary of the Targumin, the Talmud ... and the Midrashic literature. The reader will enjoy a brief sketch of the history of the Hebrew language (IX—XV) and especially a large Appendix (411—424) containing the numerous abbreviations and contractions, so characteristic of the older post-Biblical Hebrew Literature. The eighteen editions published in twenty one years show the great popularity and utility of this practical linguistic manual.

Jan Heller

MARTIN NOTH: Das zweite Buch Mose. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959 (Altes Testament Deutsch. Teilband 5), Seiten 230, Preis nicht angegeben.

Der neue Exodus-Kommentar folgt den früheren Arbeiten von Prof. Noth nicht nur in der wissenschaftlichen Genauigkeit und Verlässlichkeit, sondern auch an einem feinen Verständnis für die spezifische Problematik dieses anspruchsvollen Überlieferungsstoffes. In den literarkritischen Fragen knüpft der Autor deutlich an die Ergebnisse seiner älteren Arbeit »Überlieferungsgeschichte des Pentateuch«, sowie auch an andere Forschungen der überlieferungsgeschichtlichen Schule, besonders die des G. von Rad an. Auch seine tiefe Einarbeitung in die historische Problematik des alten Orients kann man an manchen Stellen deutlich spüren.

Das Buch fängt mit einer zwar knappen, aber lehrreichen Einleitung an. Sie besteht aus drei Kapiteln: 1. Der Inhalt des Buches: Seine Namen, die Begrenzung des Stoffes in dem Pentateuchkomplex, die Entstehung um den Krystallisationskern der kultischen Glaubensbekenntnisse Israels, wie besonders die Herausführung aus Ägypten und die Gotteserscheinung und den Bundesschluss am Sinai. Dazu kamen dann die Passach-Tradition, Geschichte Moses und der Wüstenwanderung mit den Episoden aus dem Wanderleben. 2. Die literarische Komposition des Buches: Exodus ist Ergebnis sehr komplizierter überlieferungsgeschichtlicher und literarischer Prozesse. Ausser der bekannten Quellen J E P stammen manche Stoffe aus verschiedenen »Gesetze« — Körpora. Der überlieferungsgeschichtliche Verlauf in dem vorliterarischen Stadium ist mit Sicherheit kaum zu rekonstruieren; die Hypothesen über die weitere literarische Gestaltung hängen mit der Quellendatierung zusammen. — 3. Die Endgestalt des Buches: Ausser der Zusammenfassung der Quellenkombination begründet hier der Autor die Notwendigkeit eines richtigen theologischen Zutrittes zur Endgestalt des Buches, das ein orga-

nisches Gewebe bildet und die Grundaussagen des at. Glaubens wiederspiegelt.

Der eigentliche Kommentar zerfällt in drei Hauptteile: Die Herausführung aus Ägypten (1,1—15,21); der Anfang des Wüstenaufenthalts Israels (15,22—18,27); der Bundesschluss an Sinai und die ersten Anordnungen Gottes (19,1—40,38). Ein jeder Hauptteil enthält wieder mehrere Abschnitte. Wie es im ATD üblich ist, beginnt ein jeder Abschnitt mit einer Textübersetzung, die sehr genau und trefflich und doch glatt und lesbar ist. Die Deutung geht immer von einer Literaranalyse heraus, dann kommt die eigentliche Auslegung. Die Disposition des Stoffes ist ausgewogen, die erste Hälfte von Exodus nimmt im Kommentar nur ein wenig mehr Platz als zweite Hälfte ein. Die knappen Exkurse über die Namen, Orte und Begriffe gebieten einem mehr belehrten Leser etwas Ahnung, wieviel minuziöse Arbeit, erschöpfender Literaturüberblick und feines Durchdenken dahintensteckt. Eine besondere Erwähnung verdient eine umfangreichere Abhandlung über den Gottesnamen Jahwe zu Ex 3,14. Noth stimmt da mit der Meinung Ratschows und Bomans überein, dass man hier das Verbum h-j-h als »wirken« auffassen soll (S. 31 unten).

Ein Theologiestudent oder ein praktischer Pfarrer mag vermuten, dass Noth manchmal theologisch zu vorsichtig sei und mit einer zu grossen Nüchternheit bei literarkritischen und historischen Tatsachen stehen bleibe; ein mehr belehrter Leser wird dagegen weittragende theologische Anregungen zwischen den Zeilen spüren und zugleich wird er in dem Bewusstsein erzogen, dass man die letzten theologischen Schlussfolgerungen immer auf eigene Verantwortung ziehen muss. Zusammenfassend kann man sagen, dass dieser Kommentar eine wertvolle Bereicherung der at. Weltliteratur ist und dass er sicher in vielen Ländern dankbar studiert und benützt werden wird.

Jan Heller

Dr. STANISLAV HEŘMANSKÝ: Základní problémy biblické typologie (Grundprobleme der biblischen Typologie). Ein Beitrag zur biblischen Hermeneutik. Prag 1959. Erschien in der Reihe der Lehrbücher der tschechoslowakischen theologischen Hus-Fakultät; 92 Seiten, Preis 13 Kčs.

Diese Arbeit ist ohne Zweifel die bedeutendste tschechische Neuerscheinung auf dem Gebiet der at. Wissenschaft in den letzten fünf Jahren. Der Autor ist Supplent für das AT an der Hus-Fakultät in Prag und befasst sich mit dieser Problematik schon seit mehrerer Jahren. Das Buch ist zwar nicht umfangreich, aber es ist eine inhaltsreiche tschechische Originalarbeit ohne eine fremdsprachliche Zusammenfassung, wodurch wir uns zu einer ausführlicheren Besprechung gezwungen fühlen.

Das Buch zerfällt in Einleitung, fünf Kapitel, Anmerkungen, Tafeln und Verzeichnis der Literatur. Die Einleitung beginnt mit der Abgrenzung des Themas und mit dessen Stellung innerhalb der at. Wissenschaft. Dann werden die Wurzeln der Typologie innerhalb der Bibel und die Begriffe TYPOS und FIGURA beleuchtet und endlich über den Arbeitsvorgang Auskunft gegeben. Das Buch wurde in Prag am 5. Juni 1959 abgeschlossen.

Das erste Kapitel »Einführung ins Problem« knüpft an die Arbeit von L. Goppelt »Typos«. Der Autor überprüft Goppelts Stellungnahme, indem er fragt 1. nach dem Thema der biblischen Überlieferung; 2. nach dem Ausgangspunkt der typologischen Relation; 3. nach den Voraussetzungen der typologischen Relation zwischen AT und NT; 4. nach den Themen und Prinzipien der typologischen Interpretation.

Das zweite Kapitel »Voraussetzungen des Zutritts« behandelt das Hauptthema der at. Überlieferung (nämlich das Zeugnis von dem geschichtlichen Handeln Gottes) in den einzelnen Teilen des AT und die Verwandlung der Auffassung dieses Themas in verschiedenen theologischen Schulen. Dann untersucht der Autor die »Funktion der at. Überlieferung« in der Verbindung mit der at. Auffasung der Zeit. In den Spuren von Marsh und Boman und auf Grund eigener Untersuchung einiger Zeittermine schliesst er mit einer Thesis, dass die Funktion der Überlieferung in der Vergegenwärtigung des vergangenen göttlichen Handelns und in der Verheissung eines analogen Handelns für die Zukunft lag. Daran knüpft sich eine Untersuchung des Erfüllungsproblems.

Das dritte Kapitel »Grundprobleme der at. Typologie« befasst sich besonders mit einer exegetischen Analyse prophetischer Texte, in denen man eine typologische Deutung findet. Es ergibt sich, dass in diesen Texten zwei Themen überwiegen: Herausführung aus Ägypten und König David. In der eschatologisierten Form wird dann Beides zu den Grundsteinen der Zukunftsvorstellungen.

Das vierte Kapitel »Einige Probleme

der neutestamentlichen Typologie« untersucht die im NT vorhandene typologische Deutung des AT. Eine exegetische Analysis vieler Stellen führt den Autor zum Resultat, dass im NT zwei verschiedene Stellungnahmen zum AT vorhanden sind: Die Synoptiker sehen eine positive Relation zwischen dem at. Typus und dem nt. Antitypus; Johannes und Paulus arbeiten nur mit formellen Analogien, der Inhalt ist aber antithetisch. Besondere bipolare Auffassung erweisst der Brief an die Hebräer.

Das fünfte und letzte Kapitel »Typologie als hermeneutische Methode« rekapituliert die Forschungsergebnisse, rekonstruiert die hermeneutischen Prinzipien der Überlieferung, begründet, warum wir ihnen heute nicht ohne Weiteres folgen können, und begrenzt, aber zugleich auch bejaht den verantwortlich möglichen Gebrauch der typologischen Methode bei der Bemühung um exegetisches Durchdringen bis zum kerygmatischen Kern biblischer Stoffe.

Bei der Beurteilung dieser Abhandlung ist es notwendig von der Tatsache hervorzugehen, dass der Autor ein Theologe ist und dass also auch seine Arbeit ein zielbewusst theologisches Werk sein will, sodass ihm eine nicht theologische Beurteilung nicht gerecht sein kann. Einem Orientalisten wird natürlich Heřmanskýs Nachdruck auf das AT als ein Zeugnis von dem Handeln Gottes fern bleiben. Aber ein jeder unbefangener Forscher muss gestehen, dass das AT selbst ein solches Zeugnis ablegen will. Wer sich aber Heřmanskýs Ausgangspunkte angeeignet hat, kann auch seine Schlüsse nicht ablehnen, denn sein Werk ist mit einer festen inneren Logik, mit verlässlicher wissenschaftlicher Akribie und mit einer sachlichen kritischen Methode ausgearbeitet.

In formaler Hinsicht könnte man einige kritische Randbemerkungen beifügen. Die Arbeit ist zwar scharf durchgedacht und übersichtlich geschichtet, aber die Bemühung um knappe Ausdruckweise vermindert die Lesbarkeit einiger Stellen, sodas dort eigentlich nur ein schon Belehrter den Feinheiten des Gedankenganges folgen kann. Zur Orientation wäre auch ein sachliches Register wünschenswert. Dies und einige ähnliche Kleinigkeiten vermindern aber keineswegs den Wert des Werkes und dabei auch unsere Freude über diese bedeutende Frucht der tschechischen theologischen Forschung.

Jan Heller

MILOŠ BIČ: Die Propheten — Brückenbauer vom Knecht zum Sohn. Evangelische Verlangsanstalt, Berlin 1959. 4d S.

Prof. M. Bič, Alttestamentler an der Comenius-Fakultät in Prag, veröffentlichte in der Reihe »Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft«, die von E. Schott und H. Urner herausgegeben wird, eine Studie über die Propheten im Alten Testament. Die Arbeit ist dem Dekan der Comenius-Fakultät Dr. J. L. Hromádka zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Sie hat vier Hauptteile:

1. Die Propheten. Die Propheten waren keine spezifisch israelitische Erscheinung. Wir kennen Propheten in Mesopotamien und Kanaan im Unterschied zu Ägypten. Die ältesten israelitischen Propheten lebten in grösseren oder kleineren Gruppen. Wir wissen nicht, wodurch sie in Ekstase gerieten, bestimmt spielte dabei Musik eine wichtige Rolle. Nach Errichtung des Königtums ist es nur begreiflich, dass sich diese Propheten wie auch sonst im alten Orient, dem uneingeschränkten Willen des Königs fügten. In der Gestalt des Propheten Micha, des Sohnes Jimlas, tritt aber ein neuer Prophetentypus vor uns, der im ganzen alten Orient keine Analogie hat. Es ist etwas ganz aussergewöhnliches, wenn der Prophet im Namen Jehwes gegen den Gottkönig auftritt.

2. Das Los. Die »grossen« Propheten wurden von Jahve berufen, obzwar sie sich oft geweigert haben. Ihr Los war deshalb schwer, weil sie eigentlich aus der Gemeinschaft ihres Volkes ausgeschieden wurden. Doch geschah ihre Entscheidung immer aus freiem Willen. Von Gott überwältigt, wurden sie ein Sprachrohr Gottes: nicht sie sprachen und handelten, in und durch sie handelte und sprach Jahwe. Alles menschliche musste weichen. Deshalb »ist jeder Versuch, irgendwie die ipsissima verba der Propheten aus den einzelnen prophetischen Büchern ausfindig machen zu wollen, theologisch als höchst fragwürdig nur mit äusserster Zurückhaltung aufzunehmen« (19). Die Propheten traten dermassen in den Hintergrund, dass wir meistens nicht einmal ihre Namen kennen. Sie traten auf gegen: Götter (ihre Hauptaufgabe war es, die Sache Jahwes gegen die verschiedenen Baale zu verteidigen), Könige (die Königsherrschaft Gottes traf oft auf Ansprüche der Könige, die sich selbst für Vertreter Gottes auf Erden hielten), Priester (die Propheten waren nicht grundsätzlich in Widerspruch zum Kultus, sondern nur gegen seine Verunstaltung),

Lügenpropheten (die eine leichtere Stellung hatten, weil sie Angenehmes zu weissagen pflegten) und das Volk (das Gott zu seinem Diener machen wollte anstatt treu im Dienste Gottes zu verharren).

3. Die Botschaft. Die Propheten stehen zwischen dem »Und Gott sprach« (Gen. 1,3) am Anfang und dem Wort, das »Fleisch ward und unter uns wohnte« (Joh. 1,14). Das Schwergewicht der prophetischen Botschaft liegt in der Weissagung des Unheils und der Ankündigung des Gerichtes Jahwes. Das sicherste Kennzeichen der Wahrhaftigkeit eines Propheten ist die Erfüllung seines Prophetenwortes. Doch Jahwe sendet auch Lügenpropheten (1 Kön. 22,20) und da versagen nun alle menschlichen Masstäbe. Deshalb spricht das Alte Testament weder von wahren noch von falschen Propheten, sondern bloss von Propheten. Dem Sprechenden und dem Hörenden bleibt nur eines übrig: demütig um ein reines Herz zu flehen, das den Willen Gottes erkennen wird. Die Propheten sprechen nirgends von dem ersten Fall. Und doch bliebe ihre ganze Verkündigung ohne Gen. 3 unbegreiflich.. Obwohl in der prophetischen Verkündigung das Gerichtsmotiv überwiegt, bleibt die Drohung nie das letzte Wort. Sie hegen Hoffnung für den Rest, sogar für den »Rest von Edom« (Amos 9,12). — Die Propheten sind Reformatoren, deren Anliegen es war, »das Volk wieder dorthin zu bringen, wo Jahwe durch Mose mit ihm in unmittelbarer Gemeinschaft stand« (28). Sie wollen keine neue Lehre bringen, sondern berufen sich auf das, was das Volk schon weiss.

4. Das Volk. Die Propheten zeigen immer irgendwie auf Mose, den Mittler des Alten Bundes. »Jedenfallts war er für die israelitische Tradition der Prophet, und es darf also nicht verwundern, dass gerade der leidende Knecht, der Mittler des Neuen Bundes bei Deuterojesaja, der einerseits offenbare Züge Christi aufweist (Jes. 53), andererseits als ein Mose redivivus erscheint« (33). Im Vergleich mit Mose konnten die Propheten nur Hüter seines Erbes sein, keine Gesetzgeber und Bundesmittler. Die Propheten haben eine ähnliche Stellung wie die Apostel in der Kirche. Doch »während die Propheten ihr Zeugnis darüber ablegten, was ihnen von oben offenbart wurde, zeugten die Apostel darüber, was sie in unmittelbarer Nähe des Meisters erleben durften. Sie beide, die Apostel wie die Propheten, sind also für uns ausserordentliche, unvergleichliche, unwiederholbare Erscheinungen« (36). Wie also Mose, »der Herausziehende«, der selbst aus dem tötenden Element herausgezogen, dazu bestimmt ist, andere herauszuziehen, auf Christus, den Vollender des Heils hinweist, sind auch die Propheten, die unermüdlich auf den Bund Jahwes hinweisen, Vorläufer der Apostel, die von Christus, dem Mittler des echten Bundes zeugen. Indem die Propheten die Blicke des Volkes zurückklenken zu Mose und zum Alten Bund, machen sie gleichzeitig den Blick frei für des vollkommene Heil in Christus. In dieser doppelten Schau sind sie wahre »Brückenbauer vom Knecht zum Sohn«.

Die Studie war nicht als eine erschöpfende Arbeit über die altestamentlichen Propheten gemeint, wie der Verfasser im Nachwort ausdrücklich betont. Sie soll eine Materialsammlung für eine künftige Bearbeitung des gestellten Themas sein. Daher ist auch die Kürze der Arbeit im Verhältnis zur Breite des Themas zu verstehen. Es sind durchwegs meist nur Bemerkungen mit reichen Bibelzitaten, die oft zu weiteren Erwägungen anleiten. Deshalb bleiben auch verschiedene Fragen offen. Das Buch ist trotz seiner Kürze reichlich mit Hinweisen auf andere Literatur belegt. Es werden auch tschechische Forscher, Daněk und Mánek, zitiert, deren Arbeiten leider meist nur in tschechischer Sprache vorliegen und deshalb im Ausland unbekannt sind. Der Beitrag des Buches ist darin zu sehen, dass es die Einreihung der Propheten zwischen Mose und Christus, die bisher meist historisch verstanden wird, theologisch zu begründen versucht.

V. D. Schneeberger

MILOŠ BIČ: Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung. Eine Auslegung von 1. Mose 1—3. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers, 1959. 106 Seiten.

In der Schriftreihe »Biblische Studien«, die von Otto Weber, Helmut Gollwitzer und Hans-Joachim Kraus herausgegeben wird, erschien als Heft 25 eine exegetische Studie des Professors für Altes Testament an der Comenius-Fakultät in Prag Dr. Miloš Bič.

Der grundsätzliche Beitrag diese Arbeit besteht darin, dass Prof. Bič die ersten Kapitel von 1. Mose nicht auf grundsätzlich verschiedene, angeblich nicht zusammenhängende Stücke, auseinanderreisst, sondern sich um eine Zusammenschau beider biblischen Schöpfunsberichte bemüht. Er gibt zu, dass wir auch beim oberflächlichen Lesen feststellen, dass es sich in 1. Mose 1,1—2,4a und 2,4ff um zwei Schöpfungsberichte handelt. Während man früher von zwei Quellen gesprochen hat und sogar einzelne Worte aus dem Zu-

sammenhang herausgerissen hat, um sie diesen vermeintlichen Quellen zuzuschreiben, schreibt man in letzter Zeit diese Berichte sog. literarischen Schichten zu. Prof. Bič, der diese Ergebnise keinesfalls ignoriert und das Vorhandensein zweier Autoren in diesen drei Kapiteln ausdrücklich bestätigt, stellt sich aber die Frage, warum beide Berichte in der Bibel nebeneinander stehen. »Fraglich bleibt jedoch, ob beide (Autoren) ganz unabhängig voneinander schrieben und erst nachträglich ein Redaktor sie vereinigte oder ob sie sich nicht vielmehr gleich von Haus aus gegenseitig ergänzen wollten. Jedenfalls stellen wir uns die grundlegende Frage, ob eine Exegese, die einzelne Quellen nur getrennt behandelt, nicht zu theologischen Kurzschlüssen gelangen muss« (10). Als Beispiel wird die Quelle P (Priesterkodex) angeführt, die in 2,4a endet und erst in Kap. 5 Fortsetzung findet. Heisst das, dass sie nichts vom Sündenfall gewusst hat? Prof. Bič versucht »den Beweis, dass eine theologisch verantwortliche Exegese neben der Quellenscheidung nicht die Schlussredaktion unterschätzen oder sogar übersehen darf«, und deshalb lautet seine Grundthese: »dass beide Schöpfungsberichte in ihrer jetzigen Form eine untrennbare Einheit bilden« (10). Diese Einheit hat besonders Bedeutung für die Verkündigung. »Die erste Aufgabe eines Theologen bleibt es unbedingt, nach dem Worte Gottes zu fragen, wobei die Vielzahl menschlicher Hände, die an der Arbeit tätig waren, keinesfalls in Abrede gestellt werden soll. Das Alte Testament entstand aber eben als ein Werk der Gemeinde des Alten Bundes, des Volkes Gottes Israel. Obwohl Israel in verschiedenen Zeiten die Anrede seines Gottes verschieden gehört hat und also seine Zeugnisse verschiedene Akzente aufweisen, handelt es sich doch nirgendwo um literarische Niederschriften privaten Charakters, wo menschliche Ansichten und Vernunft ausschlaggebend geworden wären. Auch die ältesten Bestandteile konnten erst auf Grund ihrer Anerkennung durch die Gemeinde als heilige Texte aufgenommen und weitertradiert werden; neuere konnten nur deshalb hinzugefügt werden, weil man denselben Geist in ihnen wehen spürte — und so bis zur Schlussredaktion.« (10f). Deshalb sollen nicht nur Unterschiede gesucht werden, sondern vielmehr der gemeinsame Nenner. Hinter der Absicht des letzten Redakteurs muss die Botschaft gesucht werden.

Die Botschaft von der Schöpfung stand nicht im Vordergrund des alttestamentlichen Glaubens. »Die Schöpfungsgeschichte diente vielmehr den alttestamentlichen Zeugen als nachträglich hinzugefügte Ergänzung des Heilsplanes Gottes, wobei als grundlegende Heilstat Gottes der Auszug aus Ägypten aufzufassen ist. Die Auszugsgeschichte bedeutet den eigentlichen Anfang für Israel als die Gemeinschaft der Auserwählten Gottes und wird auch in Bildern geschildert, die genau den bekannten Bildern altbabylonischer Schöpfungsmythen entsprechen. Dadurch, dass Israel dabei die den alten Orientalen nur allzu gut verständliche Ausdrucksweise anwendet, bekämpft es gleichzeitig die religiösen Vorstellungen jener. Man sollte also höchst vorsichtig sein, bevor man von einer Abhängigkeit Israels auf diesem Gebiet spricht. Aber wo das Zeugnis über den lebendigen Gott mächtig sein soll, muss man es in die Sprache des anderen richtig übersetzen.« (7f). Mit Hinsicht auf diese Grundbotschaft von der Erlösung aus Ägypten wollen die ersten Kapitel von 1. Mose verkünden, dass »gerade dieser Gott, der so Grosses und Wunderbares fertiggebracht hat, auch allein — und nur allein — der Schöpfer »am Anfang« sein konnte und musste. Erst von der Erfahrung des konkret erlebten Heils her kommt der alttestamentliche Mensch dazu, über den allerersten Anfang nachzudenken und stellt dann die Schöpfungssage vor sein Zeugnis der Heilsgeschichte, als ihre Einleitung und Bekräftigung« (8).

Nach diesen einleitenden Feststelungen folgt dann die Auslegung der einzelnen Verse des biblischen Textes. Sie ist gedrängt geschrieben, ohne lange Umschweife wird gleich zum Kern herangetreten. Es würde den Rahmen dieser Besprechung überschreiten, alle die einzelnen Probleme und ihre Deutung anzuführen. Prof. Bič arbeitet nach gewissenhaften exegetischen Methoden und erläutert den Text auf Grund des Lexikons und bekannter Zeitdokumente immer im Zusammenhang nicht nur des unmittelbaren Kontextes, sondern in Übereinstimmung mit der Botschaft der ganzen Bibel. Neue Zusammenhänge werden ersichtlich, nicht selten wird darauf hingewiesen, wie erst im Neuen Testament erfüllt wird, was im Alten Testament angekündigt wurde. Diese Methode werden wir besonders bei diesen Kapiteln einschätzen, mit denen in Vergangenheit oft sehr beliebig und unexegetisch umgegangen worden ist.

Die Schrift will auch gleichzeitig ein Beispiel der Bibelarbeit an der Evangelisch — theologischen Comenius-Fakultät in Prag bieten.

V. D. Schneeberger

HAROLD H. ROWLEY: Prophecy and Religion in Ancient China and Israel. London, University of London, the Athlone Press, 1956, VIII-154 pp., 21 shillings.

It is undoubtedly a primary obligation of the church to become well acquainted with the environment to which it addresses its missionary endeavours. But it is also very important for the world ecumenical movement to know the individual characteristics of nations and races, and to realize the effect of local traditions on people's mentality and thereby the individual traits of the local churches. This is especially true in connection with the "young churches", where it is evident that trusteeship of the West has ended. They have advanced alone on their way and have trodden out new paths. Perhaps we do not always understand what they are undertaking, but here our ignorance of the surrounding conditions is to blame.

Therefore the book by Professor Rowley provides special enrichment of our knowledge, even if it does not deal with contemporary conditions in China. But it is written by a man who is a semitist in the true sense of the word, a professor (now retired) at the University of Manchester, expert in the Old Testament — but at the same time a man who spent several years in China (p. 1), who came to know the country and its people from close view. That is to say, he is competent as few others are, to attempt a comparison of the two worlds, so distant, not only in the sense of space, but also in spirit, as are ancient Israel and ancient China. He concentrated chiefly on the great thinkers of China, Confucius, Mentsia, and Mo-Chu, and their contemporaries, the great prophets of Israel.

The book grew out of lectures delivered by Professor Rowley in 1954 at the School of Oriental and African Studies at the University of London in the framework of the Louis H. Jordan Lectures in Comparative Religion. They gave him the opportunity of placing side by side, and in contrast, the representatives of the ancient wisdom of China and the great witnesses of God of the Chosen People. Here it truly is a question of a dual world and only a man of such breadth of view and depth of vision could attempt such a confrontation. The actual texts of the book number 144 pages with abundant reference notes, and it is supplemented with ten pages of index by subject, names and places, both of quotations from the Bible and from the works of Chinese philosophers.

The comparison runs along six lines: 1. The Nature of Prophecy (1—26), 2. The Prophet as Statesman (27—49), 3. The Prophet as Reformer (50—73), 4. The Prophet and the Golden Age (74—96), 5. The Prophet and Worship (97—120), 6. The Prophet and God (121—144).

From the abundant contents we shall limit ourselves to the results of the comparisons alone, leaving aside all the material on which they are based:

1. We are all conditioned and identified by the environment from which we have come and in which we live. This is true of the Chinese thinkers and the Israelite prophets, as well. Biblical prophetism is a very complex phenomenon, complicated still more by the appearance of false prophets. The foremost task of the great prophets was to appeal "to the law and to the testimony", (Is. 8:20) and to lead the people to a just decision in the present, not to preach of future matters. All this takes place in unreserved obedience to God. In contrast, God remains for the Chinese philosophers a lifeless concept on the whole, and they concentrate more on man and his qualities. It is true that they also devoted themselves to present questions, but from a standpoint and in a manner that was diametrically opposed to the prophets'.

2. Both the prophets and the sages had very great influence on public affairs, and were often royal advisors. But let us note the difference in the position of the countries: Palestine was always a grain between two millstones, Egypt or Assyria or Babylonia were always gravitating in that direction with their interests and were threatening that country. No one could threaten China from outside. Therefore the Chinese sages could be gentlemen in politics, gifted with all the flexibility of politicians whereas the prophets of Israel did not have much of this human sagacity — in fact, they had none — and relied exclusively on the Lord.

3. On the other hand, we see how close the prophets were to the common man and his misery and troubles, and how they often stood in sharp contradiction to the powerful of this world and to the king himself. The Chinese sages did not conceive of democratic ways of thought. Insofar as they saw the need for reforms, even social ones, they reckoned only on the wise decisions of the king. Only Mo-Chu was close to the common man, but he, too, was far from the Biblical standpoint.

4. The prophets' exposition looked forward to the golden age when God would make all things new. The golden age was

therefore the goal of all creation. It has eschatological value. Therefore an inseparable part of the concept of a golden age is the hopes for eternal and universal peace, because God will be Lord of all the world. But only He Himself can bring this time, not man through his efforts. The Chinese had no conception similar to this. The golden age for them lay in the distant past, and for the future they only had hopes that good kings would rule. But they also reckoned soberly with the fact that bad kings would reign, too, and that there would be. therefore, a very zigzag course ahead. They laid great hopes in better education. And they remained within the boundaries of their gigantic country, having no interest for the rest of the world — the opposite of Israelite prophets.

5. As far as religious ceremonies are concerned, no comparison of the two worlds is at all possible. Whereas in Israel the Lord was all, the First and the Last. the Chinese scarcely counted God as part of practical life. At the most, Confacius insisted, from a sort of traditionalism, on a strict obesrvance of old ceremonies (because they were old), but pravers, for example, were for him only a utilitarian appeal for help from all sorts of spirits. There are of course differences in the attitudes of the different sages, but all without distinction were spiritually far below the level of the great prophets of Israel, for all their wisdom.

6. Even as the prophets knew God in their simplicity and lack of learning, they stand through all the ages like beacons of light for mankind. In contrast, the Chinese sages, with their sagacity, did not recognize or understand anything of this. The God of the philosophers is an empty, lifeless concept. The God of the prophets is a living, powerful, present God. He is the sole, genuine God, the Lord of our lives, the Lord of all the world and of all nations.

The book by Professor Rowley is certain to interest everyone who opens it, and we can most heartily recommend it. In doing so, we also express the wish that experts might be similarly inspired to make such comparative studies and bring other fields of culture close to us. We repeat: for the ecumenical movement, but also for the rapprochement of nations and races, and for forming the conditions for peaceful co-existence, it is essential to know everyone better and to know more about the individual characteristics of others. The book by Professor Rowley is a first noteworthy contribution toward this.

Miloš Bič

W. G. KÜMMEL, Das neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Verlag Karl Alber, Freiburg — München 1958 (Orbis Academicus. Problemgeschichte der Wissenschaft in Dokumenten u. Darstellungen, hrsg. v. F. Wagner u. R. Brodführer †, Bd. III(3), VIII u. 596 S. 15×23 cm, Lw 24 DM.

Der Professor der neutestamentlichen Theologie in Marburg W. G. Kümmel hat mit diesem Werke wirklich grundlegende und höchst nützliche Arbeit geleistet. Mit grosser Sachkenntnis, übersichtlich, klar und fesselnd zugleich stellt er uns die Problemgeschichte der neutestamentlichen Forschung dar. Umfangreiches Anmerkungsmaterial, verhältnismässig zuverläsige Register und ein biographischer Anhang erhöhen die wissenschaftliche Qualität dieses Buches. Es hängt mit der Sendung der ganzen Bücherreihe ORBIS ACADEMICUS zusammen, dass es mehr als von einer Hälfte aus gut gewählten Dokumenten besteht und zugleich für weitere akademische Kreise lesbar ist. Wirklich ein Handbuch von dauerndem Wert.

Der Schwerpunkt der ganzen Arbeit beruht in den Kapiteln, die die Ergebnisse der liberalen wissenschaftlichen Erforschung des Neuen Testaments in der Zeit von der Aufklärung bis zum ersten Weltkrieg wiedergeben. Mit französischer Textkritik und englischem Deismus als wichtigsten Voraussetzungen für die fachwissenschaftliche Grundlegung der neutestamentlichen Forschung beginnend, die durch Semler, Michaelis, Reimarus, De Wette und andere vertreten ist, führt uns der Verfasser über die zentrale Kapitel »Die konsequent geschichtliche Betrachtung des NTS« (die Hauptvertreter: F. C. Baur, H. J. Holtzmann) zu den auch heute nach aktuellen Problemen der religionsgeschichtlichen Erforschung (Bousset, Gunkel, Wrede, A. Schweitzer) und zu neuerer geschichtlich-theologischen Betrachtung des Neuen Testaments (die formgeschichtliche Schule, Barth usw.). Was ihre Vollständigkeit betrifft, vermissen wir noch vielleicht etwas über die holländischen Radikalen (Loman, Manen u. a.) und über J. Kaftans kleine »Neutestamentliche Theologie im Grundriss dargestellt« (1927). Mit Hoskyns ist die Darstellung abgeschlossen. Kein Aufruf zu einer realen oder kerygmatischen Theologie, kein »faszinierendes Schlussbild«, wie es auch E. Stauffer in seiner Besprechung (ThLz 84, 1959, 641ff) bemerkt hat. Grösstenteils hängt es wirklich mit der ganzen Auffassung dieses Buches

zusammen. Seine Bedeutung besteht eher darin, dass es uns das Problem der Zielsetzung und der Methode der neutestamentlichen Forschung erneut vorlegt. Wo sollen wir das echte Kriterium und die verbindliche norma normans suchen? Jetzt müssen wir uns entscheiden. In vorigen zwei Jahrzehnten hat man sich an dem paulinischen Kerygma und an der Reformation orientiert. In bestem Falle hat man dies durch urchristliches Bekenntnis korrigiert. Von zwei grundverschiedenen Seiten (Stauffer; Ernst Fuchs, Conzelmann) hört man jetzt wieder: Zurück (oder vorwärts) zu dem wirklichen Jesus von Nazareth und zu seiner Urbotschaft! Das Vermächtnis des 19. Jahrhunderts kommt also wieder zur Ehre.

Möge uns die Fragestellung dieses Buches zu neuen Besinnung, neuer Arbeit und zu einer neuen, wirklich reformatorischen Theologie führen!

Petr Pokorný

NOTE AND COMMENT

Pastors of the Evangelical Church of Czech Brethren Issued the Following Declaration on the Occasion of the Fifteenth Anniversary of the Liberation of the Czechoslovak Republic:

Together with the brethren and sisters in our Protestant congregations, and with all fellow citizens in our communities, we pastors of the Evangelical Church of Czech Brethren, joined in the Association of Czech Brethren Clergymen, are gratefully commemorating the fifteenth anniversary of the liberation of our country.

First and foremost we recall with especial gratitude those days and events in May that again fulfilled the word of exemplary faith of our brother Jan Amos Comenius, that, "after the whirlwind of wrath which was visited on our heads for our sins, has passed, the rule over thy affairs will be returned to thee, O Czech people". We do not forget that the months and years that preceded liberation dragged the people of our church up to the brink of an abyss, where many of the truest were tortured to death and where the nation as a whole was threatened with extinction. And we do not conceal from ourselves the fact that it was even as a church of the Gospel that the plans of the assailants prepared for us a situation in which the church would "either decline into absurdity or be annihilated". All the greater was — and remains forever — our joy and gratitude for the new liberty: gratitude to the Lord God, Whose judgments were again found true, and gratitude to the people who hazarded their lives at home and on the battlefield, too, for our liberation, gratitude especially for the enormous sacrifices made by the Soviet people.

On this fifteenth anniversary, however, we also review the path we followed with our nations and our congregations. And here, too, we find many reasons for gratitude. In our country the Protestant pastors have always been part of the flesh and blood of their people: how could we fail to share in the joy over the successes achieved in the unparalleled constructive efforts of these years. While it is true that the unemployed and the hungry have disappeared from our streets, while it is true that there need be no person among us who could not receive medical care in time of need, we do not consider this everyday occurrence in a socialist society as a trite matter of course, but as a new and ever new reason for gratitude that our common labour has created the conditions among us for a more effective and just distribution of the goods of this land; that the fifteen years in our society have not run their course to no purpose, but have yielded good and abundant results.

All this, then, is an obligation for us in looking toward the future. At the end of fifteen years we and our people are far from having completed our path; on the contrary, we are in the current of unprecedented economic, social, and cultural changes. We do not hide the fact that in this tempestuous development, the social place of the church, and of its pastors, of course, is also changing. But a Protestant Christian learns finally and explicitly from the Gospel itself — and in our country, thanks be to God, from the example of our fathers and brethren in the history of the church — that the sole legitimate privilegium of a servant of the Gospel is the privilege of serving. This therefore, is how we wish to continue seeking and finding our place in a socialist society. In willing and joyful service to our people, in a service primarily through what has been our special trust: the Gospel to our brethren and sisters, and therefrom a positive, creative, and resourceful civil service to our society, in order that its life might develop further toward the

goal which — although set forth by the classic writers of socialism according to different ideological assumptions — is immensely close to us in the light of the Gospel itself: a greater and greater spirit of humanity.

UNKNOWN VERSES BY COMENIUS

Professor Leonard W. Forster, of the University of London, has recently discovered in the British Museum an interesting poem written by J. A. Comenius (Komenský) at the time of his first stay in Leszno. It had been published in a volume called "Mausoleum Mauritianum" (Cassel 1635—40), dedicated to the memory of Landgraf Moritz of Hesse (who died on March 15. 1632). The date of composition and the character of the connections of the Czech exiles with the Landgraf present problems which Professor Forster will attempt to deal with in the "Slavonic and East European Review" where he is going to publish the newly found poem. He was kind enough to send me, in his letter of April 6, 1960, valuable information about the book he had discovered, along with a photostat copy of Comenius's elegy it contains. Since it is the privilege of the discoverer to be the first to publish the text, I feel entitled merely to draw our readers' attention to this important piece of Comenius's poetry.

In the part of the "Mausoleum Mauritianum" inscribed "Epicedia Moravorum", on pages 252—253 of the second series of pagination, Comenius's verses are placed without any title being given. They are preceded merely by the words "Aliud Bohemicè". It is a surprising fact and an exceptional case among Comenius's verse that the poem is given both in Czech and in Latin. The Czech text of the elegy is sure to become an important contribution to our study of Comenius as a Czech poet. At the same time it enriches our knowledge of Czech poetry of the 17th century which was partly inspired by the Bible. After the Czech text of the funeral song comes the following line: "*Quod Latinè verbotenus penè redditum sic sonat.*" It is immediately followed by the Latin translation of the poem. At the end stands the author's name: "*Johann-Amos Comenius, V. [erbi] D.[ivini] M. [inister] et dispersorum Fr.[atrum] Orth.[odoxorum] è Moravia Senior.*"

Each of the texts, the Czech as well as the Latin, has 24 lines. The poet compares the fate of Germany after the loss it has suffered by the death of Landgraf Moritz to that of ancient Israel whose heroes were mourned by the prophets. The death of the Landgraf, a kind of modern Solomon, offers Comenius an opportunity to recall to memory two other deaths: that of the Swedish King Gustavus Adolphus, the courageous Joshua of his time, and of Frederic of the Palatinate, who is compared to the pious King David. They all died in the same year in quick succession. Speaking on behalf of the Christians who seem to be abandoned and exposed to the attacks of their enemies, the poet implores the protection of God.

The Czech poem is written in regular verses of 13 syllables; the rhymes are arranged aabbcc etc. The rhythm of the elegy reminds one more of a hymn than of a piece of lyric poetry. It is less dominated by Comenius's own theory of Czech quantitative measure than any other of his poems. The Latin text is in elegiac distichs. Both texts, especially the Czech one, should become the object of a thorough investigation as soon as possible after Professor Forster has given a start to study of these new materials. Moreover this original Czech poem, followed by Comeniu's own Latin translation, will provide a good opportunity to confront his theory of translation with an authentic specimen which shows to what extent he applied it in prctice.

V. T. Mišković

M. Bič, Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung — V. D. Scheeberger 178
H. H. Rowley, Prophecy and Religion in Ancient China and Israel — M. Bič 180
W. G. Kümmel, Das Neue Testament — P. Pokorný 181

Note and Comment

Declaration on the Occasion of the Fifteenth Anniversary of the Liberation of the Czechoslovak Republik 183
Unknown Verses by Comenius — V. T. Miškovská 184

ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

Dr. F. M. Bartoš, Professor of History at the Comenius Faculty, *II. Jihozápadní 7, Praha Spořilov.*

Dr. Miloš Bič, Professor of Old Testament at the Comenius Faculty, *Na Balkáně 58, Praha-Žižkov.*

Rev. Luděk Brož, Secretary of Synodical Council, *Čajkovského 8, Praha-Žižkov.*

Dr. Jan Heller, Lecturer in Hebrew and Greek at Comenius Faculty, *Náměstí sovětských tankistů 602, Praha-Malá Strana.*

Dr. J. L. Hromádka, Professor of Systematic Theology at the Comenius Faculty, *Moravská 45, Praha-Vinohrady.*

PhDr. V. T. Miškovská, *Na Cihlářce 12, Praha-Smíchov.*

Rev. Petr Pokorný, Minister of the Evangelical Church of Czech Brethren, *W. Piecka 60, Praha-Vinohrady.*

Dr. Uku Masing, *Tartu, Ed. Vilde 9-2, Estland, U.S.S.R.*

Rev. V. D. Scheeberger, Minister of the Metodist Church, *Ječná 19, Praha-Nové Město.*

Dr. Josef Smolík, Assistant Professor of Practical Theology at the Comenius Faculty, *Hronovická 25, Pardubice (ČSSR).*

Rev. Karel Trusina, Secretary of the Synodical Council, *Jungmannova 9, Praha-Nové Město.*

Subscriptions to our journal. Orders for Communio Viatorum can either be sent directly to our offices *(Jungmannova 9, Praha 2),* or to any booksellers that import literature to your country (they usually then address requests to *ARTIA,* the firm which imports and exports cultural goods for Czechoslovakia — address: *Ve smečkách, Praha 2* — which will assure regular delivery).

Die *Communio Viatorum* kann entweder direkt bei unserer *Administration (Jungmannova 9, Praha 2)* bestellt werden, oder auch bei einer Buchhandlung in ihrem Land, die Buchimport vermittelt. (Die Buchhändler wenden sich meistens an die *ARTIA — Import und Export von Kulturgütern, Ve smečkách 30, Praha 2.)*

If you have found our journal interesting, kindly tell your friends about it. Thank you.

St 104 - 1651-60

EDITORIAL

Our readers will be interested to read and to study the material of the third session of Christian Peace Conference held in Prague from 6—9 September 1960. The message of this session indicates the direction in which we have done our work and wish to continue in the future. We call their attention primarily to the resolution dealing with the All-Christian Peace Assembly in June 1961. It may be an event of great significance not only for the East European area but also for the ecumenical movement in general. It is our desire to dispell all prejudices and anxiety on the part of our ecumenical friends, especially on the part of some brethren who have publicly raised serious objections against our conference and uttered suspicion of our allegedly ulterior political motives. We are aware of the fact that in the present atmosphere of international tensions and different "curtains" dividing churches and nations and separating them one from another it is not easy to listen to one another and to speak together without *apriori* prejudice. We are not inclined to blame anybody and we wish to do our work with a continous self scrutiny and with the utmost integrity. Any crititism motivated by a good will and by a desire to strengthen the fellowship of faith and hope proves to be, in the long run, salutary and helpful. It is our anticipation that the critical voices also in the future will be of this kind and that the period of sceptical caution and distrust will yield to a bright day of mutual understanding. We do not expect a total agreement but long for a day when we come closer together in order to build bridges across deep gaps and gulfs which make our full co-operation impossible.

The All-Christian Peace Assembly gives a *unique* opportunity for our Western, Asian, African and American brethren to meet, face to face, representatives of all East European churches, Eastern Orthodox, Protestant, Old Catholic,

and in all probability also of other sections of Christianity. It will be a time of very intensive talks and discussions on all great decisive issues of our time: on peace and disarmament, on a real reconciliation of nations, on freedom and justice, on human dignity, and on the future of our civilization. But it will be a deep struggle for the Church of Christ, her substance and mission, disunity and unity, her present crisis and regeneration. In this tremendous wrestling for the future of the Church and humanity we need one another and ought to do our very best in order to suppress our mutual distrust and to establish a basis for our creative co-operation.

■

The rise of new independent nations in Asia and Africa confronts us with a completely changed structure of international community. I do not know to what extent the leading architects of the world order have foreseen the tempo and the depth of the disintegration of what we call colonialism. It is a breath-taking process transcending our normal vision, political skill and both intellectual and moral, capacity. We have not yet realized the earnestness of the situation, the depth of our responsibility for the failures of the White Man for the misery and hunger, the backwardnes and perplexities of the nations breaking their chains and shackles and rejoicing at their newly achieved freedom and self-determination. The future of Christianity depends on our understanding of the new situation, of our sins and omissions, and on our readiness to assist the new nations, exactly today when they make a new beginning and stand on the threshold of self-determination, of human equality and of a creative transformation of their own great and primitive, primitive and great, heritage. If the old Christian nations give up their sense of superiority, of self-esteem and hollow pride, if they take upon themselves the responsibility for the difficulties and weaknesses of the liberated nations in a spirit of repentance and human solidarity, the Christian Church may look into the future with hope and expectation. We must be prepared to meet agonizingly deep barriers and obstacles on the way of Asian and African Christians. The churches in Asia and Africa might realize that the forms and ways of the traditional Western Christianity are inadequate and that the living prophetic and apostolic message will sooner or later challenge their members to undertake a deep theological and ecclesiastical transformation of their Christian existence. Time will show whether our Asian and African brethren are just

an outpost and copy of the Christian West (that is to say, of the traditional Christian civilization), or if they are under the hammer and fire of the living Gospel, of the sovereign Lord of all nations.

■

The presidential elections in the USA were followed with a profound interest in the whole world. It is due to the fact that the head of the American people is, exactly at this time, one of the three or four most responsible statesmen of the world on whose intellectual insight, political acumen, sober realism, vision and openmindedness, understanding of the dangers of this atomic age depends, humanly speaking, the future of humanity. The very close results of the elections are confusing and make it hard to understand what has been going on in the mind of the American people. We do not see clearly enough whether they are ready for a new beginning or adherence to the line they adopted immediately after the death of Franklin D. Roosevelt and pursued during the last fifteen years. We are not qualified enough to understand the ultimate issues of the present political life of the USA and do not dare make any exhortation or cheap prognostication. We only hope that the new President will courageously face both the profound consequences of the social revolution in Eastern Europe and in Asia and the indispensable social transformation of the new independent nations in the world. We highly appreciate many achievements of American democracy in the era between George Washington and F. D. Roosevelt. The people all over the world will never forget one of the greatest figures of human history, Abraham Lincoln. However, it is probable that the role of American people in the future will depend on their courage to realize that the postwar world with its revolutionary changes transcends the traditional ways of American democracy. The rise of Cuba and the unrest in Latin America cannot be ignored or liquidated. The ascendency of the socialist area from the Elbe to the Pacific is a reality in human history: a real and competent statesman of the West is bound to take into a serious consideration this new reality. Anticommunism as it has developed since 1945 (or 1943?) may accelerate the political and spiritual bankruptcy of Western democracy. Courage to understand the new situation and to adjust the future policy accordingly may be a starting point of a new, creative contribution of this democracy to the approaching world community.

J. L. H.

HEINZ KLOPPENBURG

Die dritte Christliche Friedenskonferenz in Prag

Es ist nicht leicht, über die dritte Tagung der Christlichen Friedenskonferenz (6.—9. September 1960) zu berichten und ihren Ertrag kirchlich und theologisch zu werten. Die Tage waren überfüllt mit Vorträgen, Diskussionen, Begegnungen. Prof. Gollwitzer und D. Niemöller sprachen zum Hauptthema: Auf dem Wege zur Friedensepoche der Menschheit; der Physiker Prof. Burkhardt aus Hannover: Krieg und Friede im Atomzeitalter; Metropolit Pitirim aus Leningrad: der Friede und die orthodoxen Kirchen; Canon Collins aus London: Was sollen wir tun; Prof. D. Hromádka aus Prag: Friede und Gerechtigkeit; Prof. D. Emil Fuchs aus Leipzig: Was sollen wir tun. Vier Diskussionsgruppen arbeiteten über die Themen: Allchristliche Friedensversammlung 1961; Kalter Krieg; Friede und Gerechtigkeit; Auf dem Wege zur Friedensepoche der Menschheit. Die Plenarsitzungen, die immer wieder von Begrüssungsansprachen und Verlesungen von Grußadressen unterbrochen wurden, — darunter die von Albert Schweitzer — hörten und verabschiedeten die Beschlüsse, »die sich gegenseitig ergänzen, interpretieren und nur in wechselseitiger Bezogenheit aufeinander ein vollständiges Bild der auf der Konferenz geleisteten Arbeit ergeben« (Gerhard Bassarak). Dazu gehören: die Botschaft der Konferenz: Dennoch Frieden für die Welt; der Apell an die UN Vollversammlung; der Brief an den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf; Adressen an die Regierungsschefs; Beschlüsse zum kalten Krige und ein Statement über Friede und Gerechtigkeit. Es ist klar, daß viele Probleme nur angesprochen, nicht erschöpfend behandelt werden konnten; es ist ebenso eindeutig, daß kräftige Unterschiede und Spannungen der Auffassungen sichtbar wurden, — das umso unvermeidlicher, je ernster man aufeinander hörte und sich mühte, die Lage des Bruders wirklich zu sehen; aber es wurde in steigendem Maße deutlich, daß man die allen gegebene Aufgabe sah und anpackte: als Christen mitzuwirken an dem mühevollen Werk, den Frieden in der Welt zu sichern, weil die Botschaft von dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft ihre Glaubwürdigkeit verliert, wenn sie nicht ausstrahlt in diese Welt und in den Bereich, in dem der irdische Friede durch Anstrengung aller Kräfte der Vernunft und des guten Willens erstritten werden muß. Für uns westliche Teilnehmer rücken so die Worte »Prag« und »Friede« ganz eng zusammen und wir lieben diese Stadt, ihre Menschen, ihre hundert Türme, weil sie uns zu einem Zeichen einer großen Hoffnung geworden ist.

II.

Noch ein Wort über die Fülle dieser Tage. Ihr Reichtum und ihre Spannung war begründet auch in der großen Zahl der Teilnehmer und der vielen neuen Gesichter, die man sah. Man bedenke: 1958 45 Teilnehmer aus 9 Ländern, davon 15 aus der ČSR; 5 aus zwei westlichen Staaten; 1959 92 Personen aus 16 Ländern, davon 27 aus 8 westlichen Staaten; 1960 200 Teilnehmer aus 26 Ländern — und diesmal unter spürbarer Anteilnahme der — wenn auch an Zahl noch geringen — Vertreter Asiens und Afrikas. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf, der

Lutherische und der Reformierte Weltbund, die Konferenz Europäischer Kirchen, der British Council of Churches, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, die Kirchen Frankreichs, der Christliche Studentenweltbund waren durch Beobachter repräsentiert; die Kirchen des Ostens hatten repräsentative Delegationen entsandt und die Russisch Orthodoxe Kirche unterstrich die Bedeutung, die sie der Konferenz beimißt, durch die Entsendung hoher Würdenträger, unter ihnen Bischof Nikodim, der neue Leiter des Außenamtes der Orthodoxen Kirche. Der ökumenische Gottesdienst in der St. Salvator Kirche, der die Konferenz abschloß, zeigte durch die Voten der Vertreter verschiedenster Kirchen, die sich an die Predigt von D. Stempel anschlossen, die ganze ökumenische Weite dieser dritten Prager Tagung. Und die Teilnahme der ganzen Konferenz an der posthumen Ehrung, die D. Iwand durch die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Comenius Fakultät in den Räumen des alten Carolinums erfuhr, bezeugte die Einmütigkeit der Herzen in dem Zeugnis der Dankbarkeit für einen Mann, der wahrhaft Brücken geschlagen hat zwischen Kirchen und Völkern, die getrennt waren, die noch getrennt sind und die dennoch eins sind in der ihnen geschenkten Liebe Christi.

III.

Es kann hier nicht versucht werden, eine wenn auch noch so kurze Inhaltsangabe der Referate aufzuzeichnen. Die Vorträge werden gedruckt werden. Für manche Teilnehmer aus dem Westen war es offenbar überraschend, mit welcher Freimütigkeit und Offenheit im Plenum und in den Ausschüssen diskutiert wurde. Es wurden harte Dinge gesagt, manches das für die östlichen Teilnehmer schwer zu tragen war, manches das den westlichen Teilnehmern zu hören nicht leicht war. Aber auf der Basis der großen Offenheit allein kommt man zueinander. So sind die entscheidenden Dokumente dieser Tagung das Ergebnis eines oft langwierigen Ringens. Es ist auch Einiges nicht verabschiedet worden, weil wir in der Kürze der Zeit die Diskussion nicht zur vollen Reife führen konnten. Viele Teilnehmer meinten mit Recht, daß z. B. die Kreuzzugsparolen, die Kardinal Spellman bei Gelegenheit des Eucharistischen Kongresses im August 1960 in München geäußert hatte, eine öffentliche Zurückweisung durch die Versammlung erforderten. Ein entsprechender Antrag wurde von einem Vertreter einer »östlichen« Kirche eingebracht. Es zeigte sich, daß er in der Formulierung für eine Reihe westlicher Vertreter nicht akzeptabel war. Die Tatsache, daß der Antragsteller dann ohne Zögern freimütig seine Vorlage zurückzog, hat mehr Vertrauen für die Arbeit der Konferenz eingebracht als irgendeine theoretische Versicherung, daß die Konferenz in ihren Entschließungen völlige Freiheit habe, bringen konnte, — und hat damit dazu beigetragen, die Wege zur Allchristlichen Friedenskonferenz 1961 zu ebnen. In der Verurteilung der Äußerungen des Kardinals war die Versammlung sich einig. Das wurde auch ohne Abstimmung sichtbar.

Die wichtigsten Dokumente sind die »Botschaft« und der Bericht der Kommission »Kalter Krieg«. Sie folgen hier im Wortlaut:

Dennoch Frieden für die Welt

Die 3. Prager Christliche Friedenskonferenz ist in einer Weltsituation zusammengetreten, deren furchtbaren Ernst sich kein realistisch denkender Mensch entziehen kann.

Nach dem Scheitern der Gipfelkonferenz, auf die so viele Menschen ihre Hoffung setzten, ist die Bedrohung der Menschheit durch einen selbstmörderischen Atomkrieg noch gewachsen. Keiner von uns weiss, wieviel Zeit uns

noch gegeben ist, um die Gefahr zu bannen. Ärger denn zuvor vergiftet der kalte Krieg, der zum heissen Krieg treibt, die Atmosphäre. Die Christenheit aber bietet, anstatt einmütig für die bedrohte und geängstete Menschheit einzutreten, das Bild innerer Zerrissenheit, insbesondere durch falsche Bündnisse mit den Machtsystemen der Welt.

In dieser Situation erklären wir in der Gemeinschaft des Dienstes, zu der uns unser Glaube an das Evangelium Jesu Christi in der Einheit des Geistes und durch das Band des Friedens verbunden hat, bittend und warnend:

Die gesamte Menschheit soll sich im aktiven Protest gegen alle Massenvernichtungsmittel vereinen, durch die Gottes Güte gelästert, der Mensch und alle Kreatur verraten wird.

Kein Christ soll sich an einem Atomkrieg oder an seiner Vorbereitung beteiligen.

Alle Christen sind verpflichtet, alles — was in ihrer Macht liegt, für die Ächtung jedes Krieges zu tun, die zur Lebensnotwendigkeit der Menschheit geworden ist.

Wir bitten die verantwortlichen Staatsmänner dringend, im Interesse des Lebens der Menschheit in voller Verantwortung für die Versöhung und Verständigung zwischen den Völkern alles nur mögliche zu tun, die Prinzipien der auf der XIV. Vollversammlung der Vereinten Nationen einmütig angenommenen Resolution von der allgemeinen und totalen Abrüstung konsequent zu verwirklichen, den kalten und heisen Krieg als politische Mittel für immer auszuschliessen, das deutsche Problem und die Probleme bestimmter Gebiete in Asien und Afrika durch Vereinbarung zu lösen und damit den Grund zu einem dauerhaften Friedenszustand der Menschheit zu legen.

Mit der ganzen Menschheit, die sich nach Frieden, Bruderschaft und Zusammenarbeit sehnt, sehen wir der bevorstehenden Vollversammlung der Vereinten Nationen voller Erwartung entgegen. Alle Staatsmänner, die teilnehmen — wer sie auch seien — begleiten wir mit dem Gebet, dass der Gott des Frieden ihr Friedenswerk segne.

Wir sind verpflichtet, dem kalten Krieg zu widerstehen, als Vorbedingung für einen wirklichen Frieden gegenseitig Vertrauen zu schaffen und für den Menschen einzutreten, wo immer er als Mittel zur Errechnung von Machtzwecken missbraucht wird.

Als Christen haben wir die Freiheit, auch in einer neuen Gesellschaftsordnung dem Mitmenschen und der menschlichen Gemeinschaft den Dienst zu leisten, den wir unserem Nächsten schuldig sind.

Auch wir halten es für geboten, dass die 650 Millionen Volks-Chinas in den Vereinten Nationen künftig gleichberechtigt vertreten sind.

Insbesondere sind wir dazu gerufen, für die Hungernden und Unterdrückten in den unterentwickelten Ländern uns so einzusetzen, dass wir sie in brüderlicher Gemeinschaft die volle Gleichberechtigug spüren lassen.

Allen Menschen haben wir die Wahrheit des lebendigen Gottes zu bezeugen, dessen heilige Liebe ohne Unterschied Christen und Nichtchristen umfasst.

Angesichts einer in der Christenheit weit verbreiteten Haltung erklären wir mit grossem Ernst: Wer den christlichen Glauben mit dem Antikommunismus identifiziert, fördert jene Kreuzzugsideologie, die unvereinbar ist mit dem Kreuz dessen, der für alle Menschen gekreuzigt und auferstanden ist.

Wir werden den Frieden nicht gewinnen, wenn wir es nicht wagen, einander zu begegnen, um miteinander zu reden und als Menschen einander zu achten und zu lieben, anstatt von vornherein uns gegenseitig als Vertreter entgegensetzter Weltanschauungen und Machtsysteme zu verdammen.

Weil die Verheissung Gottes uns allen in unserer gemeisamen Not gilt, rufen wir in unserem Bekenntnis zu dem der Oekumene aufgetragenen Dienst alle Christen auf, auf einer All-Christlichen Friedensversammlung mit uns für die Welt den Frieden zu suchen und so den Gott des Friedens zu preisen.

Nur nicht so langsam, liebe Brüder die Welt schreit nach Frieden!

Stellungnahme zum Kalten Krieg

Die Christliche Friedenskonferenz hat schon im April 1959 vom Evangeium her zu den Problemen des Kalten Krieges Stellung genommen. Damals haben wir u. a. ausgesprochen:

Das Evangelium befreit uns zu der Erkenntnis, dass wir bei dem sog. Kalten Krieg wirklich mit Krieg zu tun haben... Wir rufen alle Christen dazu auf, in ihren eigenen Kirchen die Symptome des Kalten Krieges zu entdecken sie deutlich beim Namen zu nennen und Wege zu ihrer Überwindung zu suchen... Es ist der Wunsch der Konferenz, dass die theologischen Gesichtspunkte zur Frage des Kalten Krieges noch umfassender untersucht und zusammengestellt werden.

In Fortsetzung dessen sagen wir heute:

I.

Wir nehmen dankbar zur Kenntnis, dass der Ökumenische Rat der Kirchen zu einzelnen Fragen des Kalten Krieges Stellung genommen hat, z. b. jüngst zur Nichtanerkennug der Volksrepublik China. Ebenso sehen wir mit Freude, dass in der Christenheit die Überzeugung wächst: um der geängsteten Menschen willen muss der Kalte Krieg überwunden werden, denn er trägt den Keim des heissen Krieges und damit der Weltkatastrophe in sich.

Aber wir erkennen auch, dass die Christenheit noch weit von dem Ziel entfernt ist, den Kalten Krieg und die Beteiligung der Christen an ihm für unvereinbar zu halten mit dem Glauben an die Liebe Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist, und für unvereinbar zu halten mit der Praxis brüderlicher Liebe zu allen Menschen.

II.

Die politische Entwicklung in den letzten Monaten ist tief beunruhigend. Viele menschliche Erwartungen wurden bitter enttäuscht. Der kalte Krieg hat nicht nachgelassen. Die Zeichen einer heraufziehenden Epoche militärischer Entspannung, internationaler Verständigung und umfassender Kooperation an den gemeinsamen Menschheitsaufgaben sind weithin wieder verschwunden.

Statt dessen ist der Kalte Krieg aufs schärfste wieder entbrannt. Das Scheitern der Pariser Konferenz, die Missachtung berechtigter Interessen verschiedener Völker, die in Westdeutschland verstärkt erhobenen militärischen und politischen Forderungen, die ungeklärte Berlin-Frage haben in jüngster Zeit grosse Unruhe in der Weltöffentlichkeit verursacht.

III.

Angesichts dieser Lage erheben wir als Christliche Friedenskonferenz zu den Gefahren des Kalten Krieges erneut unsere Stimme. Um Christi willen, in dem Gott alle Menschen liebt, können Christen sich mit der Tatsache des Kalten Krieges nicht abfinden, weil die Menschheit sich im atomaren Zeitalter den heissen Krieg nicht mehr leisten kann. Die Alternative zu heissem Krieg heisst Koexistenz.

IV.

Deshalb rufen wir dazu auf, alles zu tun, um den Kalten Krieg zu beenden. Lasst uns dazu beitragen,

dass politische Wirklichkeiten nicht länger ignoriert werden, weil ihre Verkennung zur Ursache gefährlicher Konflikte werden kann; wir weisen dabei besonders hin auf die Abwesenheit der Volksrepublik China in den Vereinten Nationen, auf die Infragestellung der durch den Hitlerkrieg herbeigeführten Grenzen Polens, auf das anormale Verhältnis der beiden deutschen Staaten und die Restbestände des Kolonialismus,

dass in der Politik der Vorrangstellung des militärischen Denkens Einhalt geboten wird und insbesondere die Massenvernichtungsmittel geächtet, durch internationales Abkommen ihre Herstellung, Lagerung und Anwendung verboten und die Einhaltung dieses Verbotes durch wirksame Massnahmen überwacht werden,

dass diplomatische Verhandlungen nicht durch militärische Drohnungen begleitet, zur Gewinnung militärischer Vorteile missbraucht und so zunichte gemacht werden.

dass Gebiete militärischer Entspannung und Neutralität entstehen und nicht von vornherein als Herde des Krieges ausgegeben werden,

dass wirtschaftliche Hilfen nicht durch politische Bedingungen zu einem Mittel der politischen Unterdrückung verfälscht werden,

dass die politische, wirtschaftliche und geistige Auseinandersetzung zwischen den Völkern nicht weiter nach der Moral von Freund und Feind gut und böse, Licht und Finsternis ausgefochten wird,

dass der Antikommunismus nicht als unaufgebbarer Bestandteil des christlichen Glaubens verstanden wird und dass Christen, die in den sozialistischen Ländern an einer neuen Gesellschaftsordnung mitarbeiten, nicht als Verräter der Kirche behandelt werden,

dass die christliche Freiheit, nach eigener Einsicht und bestem Vermögen für Recht und Frieden tätig zu werden, in Ost und West nicht durch gegenseitige Diffamierung bedroht wird.

Lasst uns so dazu beitragen, dass an die Stelle des gegenwärtigen Zustandes der Angst und des Misstrauens zwischen den Völkern eine auf Vertrauen und Verträgen beruhende Friedensordnung tritt.

V.

Hier kann die Christenheit aufs neue lernen, dass die Kirche ihres Herrn, der für alle Menschen am Kreuz gestorben ist, nicht für sich selbst da ist. Sie wird das Leben gewinnen, wenn sie es in einer ökumenischen Diakonie hingibt im Dienst am Frieden.

IV.

Welche waren die entscheidenden Thesen aus Entschließungen und Referaten und an welchen Punkten muß theologisch und kirchlich weitergearbeitet werden? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit greife ich Folgendes heraus:

1. Die Dringlichkeit der Friedensfrage ist nach wie vor gegeben. Es geht um »Co-existence or Co-extinction« (Oppenheimer) = Koexistenz oder gemeinsamer Untergang. Gollwitzer: die Alternative ist nicht Krieg oder Frieden, sondern Untergang oder Frieden.

2. Die Beteiligung an einem atomaren Krieg ist unvereinbar mit dem christlichen Zeugnis (Botschaft der Konferenz). Wer sagt: lieber den Atomkrieg als den Kommunismus, der verrät die Christenheit (Metropolit Pitirim).

3. Die Christen haben bei ihrer Friedensarbeit darauf zu achten, daß sie tief genug ansetzen. Der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, ist der Ausgangspunkt unserer Erwägungen. Aber die Botschaft von diesem Frieden spornt uns an, der Not der Menschen gegenüber aktiv zu werden in den sieben Werken der leiblichen und der geistlichen Barmherzigkeit (Gollwitzer).

4. Für das praktische Handeln bedeutet das, daß wir sehen müssen: »bisher ist die Christenheit noch kein überzeugender Anwalt für die Friedensnot der Menschheit gewesen« (Niemöller). Die Öffentlichkeit aller Länder muß einsehen: Ost und West haben einen gemeinsamen Feind, den Krieg (Professor Burkhardt). Die Erklärung des 20. Parteitages der KPSU, daß der »Krieg zwischen Imperialismus und Sozialismus vermeidbar ist«, ist sehr ernst zu nehmen (Metropolit Pitirim). Die Regierungen sind aufzufordern, in der Abrüstung die ersten Schritte durch einseitiges Vorangehen zu tun (Canon Collins, dessen unermüdliches Wirken für die atomare Abrüstung in Großbritannien die britische Politik stark beeinflußt).

V.

Die Dringlichkeit der Einberufung der Allchristlichen Friedenskonferenz, die am 13. Juni 1961 beginnen soll, (auf Wunsch der Delegierten aus den USA nicht

schon am 30. Mai), ergibt sich daraus von selbst. Der Brief an den Ökumenischen Rat der Kirchen sagt hierzu:

Die dritte Tagung der Christlichen Friedenskonferenz in Prag hat uns beauftragt, dem Oekumenischen Rat der Kirchen den Wortlaut der Botschaft und der Entschliessungen zu übersenden, die am 9. 9. 1960 von der Plenarsitzung beschlossen wurden und den Kirchen der Welt und der Öffentlichkeit übergeben werden.

Gleichzeitig möchten wir im Auftrage der Vollversammlung dem Ö. R. zum weiteren Verständnis der anliegenden Dokumente mit der Bitte um brüderliche Annahme Folgendes unterbreiten:

1. Die überaus grosse Dringlichkeit der Friedensfrage, die zur Frage nach der Lebensmöglichkeit der Menschheit geworden ist, hat uns veranlasst, die geplante All-Christliche Friedensversammlung für den Juni 1961 einzuberufen. Wir laden schon jetzt den Ö. R. und alle seine Mitgliedskirchen herzlich zur Teilnahme ein. Wir bitten den Ö. R., diese Tagung, die Christen und Kirchen aus dem Bereich der Ökumene so wie solche, die nicht zum Ö. R. gehören, in der Verantwortung aller Christen für den Frieden vereinen wird, nach Kräften zu unterstützen. Wir haben dankbar Kenntnis genommen von der freundlichen Haltung, die einzelne Gremien und Persönlichkeiten der Ökumene unserem Bemühen gegenüber in steigendem Masse gezeigt haben. Wir haben auch dankbar festgestellt, dass der Ö. R. in mancherlei Weise die Verantwortung der Christen für konkrete Massnahmen zu Überwindung des Kalten Krieges betont hat.

2. Wir glauben, dass die All-christl. Friedensversammlnug diese Bemühungen fördern muss. Wenn man uns fragt, warum wir diese Tagung wenige Monate vor der Vollversammlung der Ökumene in New Delhi ansetzen, so antworten wir, dass der entscheidende Grund die unerhörte Dringlichkeit der Friedensfrage ist. Die Gefahr, eines Tages vor einem »zu spät« zu stehen, wächst von Stunde zu Stunde. Wir meinen aber auch, die vielgestaltige Vorarbeit für New Delhi in ihrer besonderen Problematik ungehindert weitergehen lassen zu müssen und das Programm von Neu Delhi zu respektieren, indem wir die Friedensfrage auf einer besonderen Konferenz mit der ihr gebührenden Sorgfalt und Verantwortung behandeln. Wir glauben, dass diese Arbeitsteilung im Interesse von Neu Delhi selber liegt.

3. Die III. Plenarsitzung der Christlichen Friedenskonferenz hat versucht, die in der heutigen Situation notwendigen Schritte zum Frieden zu erkennen. Mit tiefer Bewegung mussten wir feststellen, dass der Kalte Krieg die internationalen Beziehungen ernster getrübt hat, als wir voraussetzten. Wir haben gesehen, dass zu viele störende Tendenzen im Spiele waren, als dass die leitenden Staatsmänner ein Programm der tatsächlichen Abrüstung, des dauernden Friedens und der wirklichen Zusammenarbeit unter den Völkern ohne Rücksicht darauf, welchem sozialpolitischen System sie angehören, vereinbaren konnten. Wir haben feststellen müssen, dass weit in die Reihen der christlichen Kirchen hinein der Kalte Krieg die Klarheit und Einfalt der Verkündigung von den Geboten Jesu Christi, vom Frieden, Barmherzigkeit und Liebe verdunkelt und gefährdet hat. Wir bekennen unsere Schuld an der Schwachheit unserer Verkündigung. Zugleich aber lassen wir uns erneut rufen von dem Gekreuzigten und Auferstandenen, alle unsere Kräfte in den Dienst des Frieden, der Versöhnung und des friedlichen Zusammenlebens zu stellen. Est ist nicht der Auftrag der Christenheit, im Dienst des einen oder des anderen politischen Lagers zu stehen: das Evangelium als das Wort Gottes redet von der Liebe des Friedens-Fürsten Jesu Christi zu Menschen im Westen genau so wie im Osten und wo immer es sei. Deshalb sind wir solidarisch mit allen Christen und Nichtchristen, die durch die Gefahr einer möglichen Weltkatastrophe und die Auswirkungen des Hasses und des Kalten Krieges in gleicher Weise bedroht sind.

Wir unterschätzen nicht die Unterschiede, die zwischen den verschiedene Gesellschaftssystemen existieren und wir wissen, dass der Wettbewerb nicht ohne Spannung, Erschütterungen und Krisen verlaufen kann. Aber wir wissen auch, dass die Vorzüge und Werte der miteinander ringenden Gesellschaftssysteme nur durch den Erweis opferwilliger Arbeit, höherer Freiheit

und sozialer Gerechtigkeit zu bezeugen sind, durch aufrichtige Menschenliebe und einen friedlichen Wettstreit zur Bekämpfung des Hungers und des Sterbens in der Welt. Der Kampf gegen diesen Hunger, gegen die Krankheiten, gegen kulturelle Unentwickeltheit, niedrigen Lebensstandard und Ausbeutung ist der Auftrag, gegenüber dem sich der wahre Wettbewerb der Menschen vollzieht.

Die gleiche Verantwortung für den Frieden zwingt uns, die Gefahrenpunkte in der heutigen Weltpolitik deutlich zu sehen und beim Namen zu nennen.

Wir nehmen dankbar zur Kenntnis, wie viele warnende Stimmen sich in den verschiedenen Kirchen gegen die Massenvernichtungmittel erhoben haben, aber es fehlt noch das einmütige Zeugnis der Christenheit, dass kein Christ sich an einem Atomkrieg oder seiner Vorbereitung beteiligen sollte. Wir haben dankbar die Warnungen vor einem neuen Krieg gehört, die von Christen und Nichtchristen ergangen sind, aber es fehlt noch das eigenmütige Zeugnis der Christenheit, dass in unserer Zeit Vorbereitung zum Kriege einen Angriff auf die Schöpfung Gottes bedeutet und dass der Christ zu jedem Krieg nur ein vorbehaltloses NEIN sagen kann.

Wir sehen auch im politischen Gebiet, wie die christlichen und nichtchristlichen Staatsmänner sich bemühen, die Spannungen zu überwinden. Aber wir sehen nicht, wie entscheidende Krisenherde ausgeräumt werden und meinen, dass wir Christen die Staatsmänner auffordern und ermutigen sollten, die schweren Aufgaben mit Besonnenheit und Vernunft anzugreifen. Internationale Konferenzen können dazu eine entscheidende Hilfe bilden. Wir anerkennen dankbar die Bemühungen der Kommissionen für internationale Angelegenheiten des Ö. R. Wir freuen uns, dass z. B. die letzte Tagung der leitenden Gremien des Ö. R. ihre Stimme erhoben hat, damit alle Völker ohne Unterschied einen gleichberechtigten Platz in der Weltgemeinschaft einnehmen und dadurch auch die 650 Millionen Menschen Volk-Chinas vollen Anteil an der Arbeit für Verständigung und Frieden nehmen könne. Wir meinen, dass in gleicher Weise raschere und hilfreichere Entschlüsse der internationalen politischen Gremien gefordert werden müssen, damit es zu einer echten und vollständigen Abrüstung, zu einem Ende der militärischen Basen auf dem Gebiet fremder Staaten, zu einer endlichen Regelung der Deutschlandsfrage und der Probleme bestimmter Gebiete in Asien und Afrika zu kommen. In all diesen Fragen wollen wir gerne mit den entsprechenden Organen des Ö. R. zusammenarbeiten.

Wir hoffen, durch diese Darlegungen deutlich gemacht zu haben, worin wir die Aufgabe der All-Christlichen Friedensversammlung sehen: dass wir nämlich eine klare gemeinsame Stellungennahme zu den brennendsten Problemen der Menschheit im Dienste des Friedens und des Lebens zu erarbeiten hoffen. Wir sind dessen gewiss, dass unser Ringen in dieser Frage des Friedens — die ja auch am Anfang der ökumenischen Bewegung für praktisches Christentum stand — ein wichtiger Beitrag auch zur wahren Einheit der Kirche sein wird. Denn wahre Einheit der Kirche steht ja immer zum wahren und rechten Zeugnis der Kirche in Wechselbeziehung.

Unsere Gewissheit des Sieges Christi über das Übel, den Hass und den Tod gibt uns die Hoffnung für unseren Kampf um die Gewinnung des Friedens in der Welt und ein kräftiges wirkendes Zeugnis von Dem, der der Welt Friede ist.

Die Gremien, die die Allchristliche Friedenskonferenz, die 600 Teilnehmer, darunter 100 Jugendliche umfassen soll, vorbereiten, werden Folgendes zu erwägen haben:

1. die Einbeziehung der Fragen Asiens, Afrikas und Südamerikas und die Teilnahme von Vertretern aus den Völkern dieser Kontinente ist von wesentlicher Bedeutung;

2. die sachliche Vorbereitung durch Erarbeitung von Vorlagen, die den Teilnehmern rechtzeitig zugehen müssen, ist eine Voraussetzung fruchtbarer Verhandlungen.

3. Der Friede Gottes, den wir verkündigen, hat seine Ausstrahlung in die

irdische Existenz und in das irdische Miteinander der Menschen. Die Frage des Friedens schließt die Frage nach den *Voraussetzungen* der Überwindung des Krieges ein. Das heißt, sie ist untrennbar verbunden mit der Frage nach der sozialen Gerechtigkeit und nach der Freiheit von Hunger und Not. (Freiheit ist so lange ein leeres Wort, als es nicht die Überwindung des Hungers und der sozialen Ungerechtigkeit in sich schließt, siehe die Probleme Asiens, Afrikas, Süd- und Mittelamerikas.) An diesen Fragen wird die Allchristliche Friedenskonferenz nicht vorübergehen können. Das schließt den Satz nicht aus, der besagt: Solange die Atombedrohung der Menschheit besteht, sind Gerechtigkeit und Freiheit bedroht, ja: sind Gerechtigkeit und Freiheit nicht zu erringen. Deshalb bleibt der Kampf gegen die atomaren Rüstungen primär. Aber die Fragen nach Gerechtigkeit und Freiheit sind notwendig mit ihm verbunden. Was haben Ost und West einander hier zu sagen? J. Hromádkas Wort, daß wir Christen hier nur aus der Buße heraus reden und handeln können, besteht zu Recht. Aber aus der Buße können sich Türen öffnen. Unter dieser Verheißung steht die Allchristliche Friedenskonferenz, auf die wir uns rüsten, und wir grüßen Prag als die Stadt der Hoffnung auf Frieden.

EMIL FUCHS

Die Verkündigung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus heute

Vorlesung zur Ehrenpromotion gehalten an der Comenius-Fakultät zu Praha am 27. 10. 1959. (Überarbeitet und erweitert).

A. Heute!

1.

Schon Giordano Bruno stellte der Christenheit die Frage, wie ihr Bild vom Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi zu vereinen sei mit der Erkenntnis von der Größe des Weltalls, wie es sich denen darstellt, die anfingen die Gedanken eines Copernikus zu begreifen. Luther hat ihn aus Wittenberg vertrieben, Rom ihn verbrannt, die Frage blieb gestellt und ihr Unbeantwortetsein erschüttert mit neuer Gewalt die Christenheit, die Menschheit. Heute zeigt uns das wissenschaftliche Forschen und technische Können eine Unendlichkeit des Weltalls, die kein Gedanke erfassen kann. Alle Bilder und Vorstellungen von einem Schöpfer dieser Unendlichkeit sind unmöglich geworden. Die christliche Gemeinden sind darauf nicht vorbereitet.

Das Grauen vor dieser Unendlichkeit tritt in der Menschheit heute noch zurück gegenüber der überwältigenden Erfahrung von der Macht, die wissenschaftliche Erkenntnis dem Menschen gibt, der die Gesetze des Alls beherrschen kann, um in seine Unendlichkeit einzudringen — ins unendlich Große — ins unendlich Kleine.

2.

Diese Macht über die Gesetze des Weltalls wirkt in der Wissenschaft und Technik und durch sie bei allen Menschen, die von ihnen erfasst sind — die Gewißheit des unbedingten, berechenbaren Zusammenhangs dieses Weltalls und seines Geschehens. Dadurch schwindet immer mehr Menschen die Möglichkeit, sich ein Eingreifen Gottes in dieses Geschehen, wie es die überlieferte christliche Verkündigung darstellt, vorzustellen.

Das gilt nicht nur von der marxistischen Welt sondern vollzieht sich in der gesammten Menschheit, (Vergl. für Westdeutschland das Buch: »Die Zukunft des Unglaubens« von Gerhard Szcesny, Paul-List Verlag, München. 1959 und sein Erfolg).

Der Marxismus oder dialektische Materialismus dehnt das Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung auf das Leben der menschlichen Gesellschaft aus. Von der rechten Erforschung, Schau und Beherrschung dieser Gesetzlichkeit hängt für ihn die Zukunft der Gesellschaft ab. Dadurch wird für ihn die Überzeugung von dieser Gesetzlichkeit eine, die sittliche Verantwortung für die Gesellschaft tragende und weckende Macht, der Materialismus also eine ethisch begründete Weltanschauung. Seine Erfolge in der Gestaltung weitester Menschheitsgebiete sind für Millionen die tiefgehende Bestätigung seiner Überzeugungen.

3.

Die geschichtlichen Wissenschaften haben — mit dem Zusammentreffen mit andern Religionen — der Überlieferung des Christentums und damit der Hl. Schrift ihren Platz neben andern entsprechenden Überlieferungen angewiesen,

die behandelt werden müssen, wie jene. Damit ist ihre Autorität als Offenbarung Gottes tief erschüttert.

4.

Seit der Reformation zeigten sich die christlichen Kirchen unfähig, durch ihre Verkündigung und Gemeinschaft dem gesellschaftlichen Leben eine es gestaltend durchwirkende Einheitsschau und Gewissensmacht zu geben, die das wachsende Chaos überwunden hätte.

Sie haben durch ihre Gleichgültigkeit gegen die Nöte dieses Lebens auf der einen Seite kühle Verachtung, auf der andern — der Seite der Leidenden — glühenden Haß geerntet.

5.

Gerade in den letzten Jahrzehnten und in ihren furchtbaren Schicksalen ging von den Kirchen keine Kraft aus, den Geist des Hasses, der Angst, des Glaubens an Gewalt zu überwinden. Sie waren ihm unterworfene Helfer. Vergeblich suchte man dauernde Führung und Trost bei ihnen. So entstand eine *Unfähigkeit zu glauben!* — (Hier rede ich nur für unser deutsches Volk. Wie weit es für andere Völker gilt, wage ich nicht zu beurteilen.)

Diese Unfähigkeit zu glauben stand und steht in Wechselwirkung mit der Scheu sich dem eigenen Schicksal und der eigenen Schuld vor Gott zu stellen und die von ihm geforderten Entscheidungen zu treffen. Dies führte zu einer herzbeklemmenden Verstocktheit gerade der sich »christlich« nennenden Kreise, die in wachsendem Unglauben alle Mittel menschlicher Klugheit und Gewalt zu benutzen suchen um das zu verteidigen, was nur im Glauben feststehen kann. Wie in einer Zusammenfassung aller der Entscheidungen, denen man sich versagte, steht heute die Frage der Massenvernichtungsmittel vor uns und damit das Gericht Gottes über Kirchen, die in einer solchen Frage ihren Gliedern, Völkern, der Menschheit keine klare Weisung geben können.

■

Deutlich ist: In einer Welt und für eine Welt, in der verantwortungsbewußte Menschen (der mündige Mensch) in zäher Arbeit und tapferm Einsatz dem Kampf, der Angst, der Not, dem Chaos zu wehren suchen, sind die menschlichen Autoritäten, Bilder, Überlieferungen, tragenden kirchlichen Gemeinschaften unglaubwürdig geworden. Die Christenheit ist sich noch nicht darüber klar geworden, was sie der heutigen Menschheit zumutet, wenn sie ihr den Gott und Vater Jesu Christi kündet, den Gott, der sich und jeden Einzelnen der Milliarden den Menschheit kümmert und der dies unendliche Weltall in seiner Hand hält.

Alle die menschlichen Formen, die man im Lauf der Zeiten schuf, um die Verkündigung deutlich zu machen, sind vom Umschwung der Gesellschaft und des Denkens zerstört. Die mündige Menschheit sucht andere Wege, ihre Wirklichkeit zu ordnen.

Indem wir das schauen, ist uns die Frage gestellt, ob die Offenbarung Gottes in Jesus an diesen Formen hängt, oder ob er selbst — sich lösend von der Einkleidung durch sie — hervortritt und Menschen bezwingt, der menschlichen Gesellschaft geistige Wirklichkeit, Führung, Macht werden wird?

B. Jesus

Ist Er — der Auferstandene — an die Formen gebunden, die Menschen zu bestimmten Zeiten schufen, um ihn ihrer Wirklichkeit zu künden? Können diese

Formen, die seine Wirklichkeit in das Denken und Leben einer vergangenen Zeit kleideten, versinken, und er in neuer Wirklichkeit uns erfassen als der Träger der Offenbarung?

Die Frage ist kühn, denn er lebte vor 2000 Jahren und gerade auch die Frage, was wir überhaupt von ihm wissen, bedrängt uns Theologen seit einigen Jahrzehnten noch mehr als andere Leute.

Wir wissen, wie sehr die Evangelien überwuchert sind von dem, was sie im Weitererzählen umformte; ja von legendären Ausgestaltungen. Fremd mutet uns an, was wir einigermaßen sicher wissen von seinem kindlichen Wunderglauben und seiner Gewißheit, daß Gott in unmittlbar bevorstehendem wunderbarem Eingreifen diese Welt in sein Reich wandeln werde. Wie fremd sind uns viele Vorstellungen des Paulus und der andern Schriften des Neuen Testamentes. — *Wo also kann er uns begegnen?*

Er begegnet uns dort, wo er allen denen begegnete, die von ihm Zeugnis geben — nicht in Lehren von ihm, nicht in Gedanken über ihn — nicht in sittlichen Weisungen fürs Leben — er begegnet uns in dem, was er uns tut, wie er es dem Paulus tat: »Denn Ihr habt wohl gehört, wie mein Leben im Judentum war, wie ich leidenschaftlich die Gemeine Gottes verfolgte und zerstörte, welch ein gewaltiger Eiferer ich war für die Überlieferungen meiner Väter. Da es aber dem wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leib an aussonderte und berufen hat durch seine Gnade, seinen Sohn in mir zu offenbaren, daß ich ihn unter den Heiden verkünden soll, da beriet ich mich nicht weiter mit Fleisch und Blut ...« (Gal. 1,13—16).

Paulus wurde innerlich bezwungen durch die Macht der Verheißung, die aus der Gestalt Jesu, seiner Unbedingtheit und Ursprünglichkeit auch für ihn wirklich wurde. In ihm schaute er das große Ziel, das über jedes Menschsein gestellt ist. »Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist« — vollkommen in der Liebe und Wahrheit — und es wandelte sich ihm in das Wort: »Nun erkenne ich's stückweise, dann aber werden ich erkennen gleichwie ich erkannt bin« (I. Kor. 13,12).

Und er erfuhr, daß an dieser Verheißung alle Begrenzung aufhört, die das Gesetz schuf, wie jener aß mit den Zöllnern und Sündern, so wandelte sich ihm der Ruf »Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen« in seine Wanderschaft durch die Heidenwelt, die Heiden zu rufen, daß sie die Verheißung ergriffen und mit ihm wanderten dem Ziele zu, daß »Gott sei alles in allem« (I. Kor. 15 28).

Hier ist im 2. Adam Jesus das ursprüngliche Gottesleben wieder uns geschenkt, nun wollen wir in dies Leben hineinwachsen und miteinander das neue Geschlecht werden, dem Gott die Erfüllung schenken wird.

Über sein persönliches Leben tritt das Wort: »Nicht daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sei. Ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte, nachdem ich von Jesus Christus ergriffen bin« (Phil. 3,12).

Seine Schau für die Menschheit steht im Gebet und sein Wandern ist ja wie ein Wirklichwerden des Gebetes: »Dein Reich komme! — Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel!« —

Das ist die Freiheit der Kinder Gottes, die nicht durch ein Gesetz gebunden sind, sondern in der frohen Hingabe an die Verheißung in Jesus aus seinem Geiste der Liebe leben, aus dem Glauben d. h. die Hingabe an ihn: Liebe ist die Macht, die über jedem Menschen diese Verheißung schaut und in ihr mit ihm sich eins weiß:

»Und wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete ... Und wenn ich

weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte ...

Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht, so wäre mirs nichts nütze« (I. Kor. 13 1 ff.).

»Du kannst nicht ohne den geringsten meiner Brüder, ohne deinen Bruder ins Reich Gottes eingehen« so sagt es uns Jesus, seine Verheißung gilt immer dem »Wir«!

Als den letzten, dem die Offenbarung wurde, stellt sich Paulus zu den andern Aposteln, aber in die gleiche Linie. Sie alle waren geflohen vom Kreuz, in ihrem Hoffen gebrochen durch das furchtbare Geschehen. Sie hatten wohl versucht, ihr altes Leben wieder zu beginnen — aber er ergriff sie wieder. Neu wurde das lebendig, was er ihnen gab und war, die Verheißung erhob sich gestaltend und Leben schaffend, sie schauten ihn und hörten seinen Ruf. Es begann wohl mit Petrus. Wir haben ja die ursprüngliche Gestalt der Kunde von diesem Vorgang nicht. Aber sie mußten neu ihn künden und neu in seinem Geiste leben.

Das ist die Kunde, die durch das ganze Neue Testament geht von dem, der mit seiner Verheißung Menschen ergreift und zu neuer Kreatur macht, mit neuem Leben füllt, mit Gott verbindet und mit seiner Kraft ausrüstet, dem Auferstandenen.

Er starb am Kreuz, weil er dies neue Menschsein lebte, war, weil er es ablenhnte ein anderes Gesetz zu kennen als das der Liebe, die ihn zum Helfer aller machte und die ihn zur Wahrheit zwang gegen alle irreführende und halbe Wahrheit und Form. Er starb am Kreuz, weil er jedes Mittel der Lüge, der Gewalt und Macht ablehnte und nicht für seine Sache einsetzte, er starb als der vom Propheten verheißene Knecht Gottes, der die Erlösung bring durch den Geist der Liebe, des Opfers (Jes. 42,53). Nun ist er auferstanden, kommt lebendig zu uns, ergreift uns und gibt uns Sicherheit und Kraft diesen Weg der Liebe zu gehen.

Immer neue Menschen wurden von der Verkündigung der Apostel getroffen und begegneten ihm, der sie zu neuem Leben in seiner Wahrheit und Liebe umschuf. Es bildeten sich die ersten Gemeinden, es ging die Botschaft weiter — durch die Jahrhunderte — und immer wieder ergriff er durch seinen Geist Menschen und immer wieder schuf er ihnen die Liebe, die über jedem Mitmenschen die Verheißung Gottes sieht und mit ihnen der Verwirklichung entgegengehen will, es erhob sich die neue Gemeinde derer, die der Welt der Macht die seines Dienens entgegenstellt:

»Die Fürsten dieser Welt sind Herren über sie und die Großen üben über sie Gewalt. So soll es unter euch nicht sein, sondern wer unter euch groß werden will, der sei aller Diener und wer unter euch der erste sein will, der sei aller Knecht« (Sklave). So kam ja auch des Menschen Sohn, nicht daß er sich dienen »lasse, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben, ein Lösegeld für die vielen« (Matth. 20,25—28).

Das ist die Gewißheit der Auferstehung, daß er uns diese Kraft gibt, die in kindlichem Vertrauen mit ihm zu seinem Gott und Vater »Abba« sagen kann, »mein Vater« und weiß, daß Liebe und Opfer allein mit Gott verbinden, allein die Macht sind, die dem Menschen, der Menschheit, den Völkern Heil bringen kann. Wo man der Liebe vergißt und sein Heil in Macht und List, Gewalt und Unterdrückung sucht, da ist man auf dem Wege, die Hölle und Qual zu wirken, wie wir es erlebten und zitternd fürchten müssen wieder zu erleben.

Indem er die Menschen ergreift und wandelt, *geht die Offenbarung Gottes weiter durch die Menschheit.* Sie ist das Geschehen, das mit seinem Leben, Ster-

ben und Auferstehen begann. Ihr Geschehen entnimmt uns nicht der harten Wirklichkeiten und Bindugen des Daseins in der Welt der Sünde und Vergänglichkeit. Das sagt uns ja sein Kreuz schon. Die Geschichte der Jahrtausende sagt es uns noch deutlicher, daß wir dem äußerlichen Wunderglauben abzusagen haben, den man immer wieder an Stelle seines Wunders stellen möchte.

Wo aber das Geschehen der Offenbarung sich vollzieht, da öffnet sich dem Menschen die Tiefe des Seins. Es stellt sich des Ewigen Ruf über unser Leben und das Leben der Menschheit, die Verheißung die in Jesus gegeben ist. Wir werden gerufen Teilhaber und Werkzeuge zu sein, ewige Wirklichkeit in dies Leben zu wirken — das Unfassliche — das Unzugängliche ist geschehen.

Kein Denken gibt dies. Kein Denken kann dies verneinen. Je mehr der Mensch erforscht, desto gewaltiger werden die Schauungen, mit denen es sich geistig eint und die ihm sein Weltbild wirken. Von allem Vergangenen ist es unabhängig.

Die Frage ist nur, ob er uns begegnet ist oder begegnen wird in dieser unserer heutigen Wirklichkeit. Nur dies Begegnen schafft Wahrheit.

Nie aber ist der Herr den Seinen so gewaltig begegnet als heute, da er uns zu sich zurückruft aus all den Irrgängen einer in sich selbst verhärteten kirchlichen Organisation durch das Schicksal der Menschheit und ihrer Massen — der Geringsten seiner Brüder, die wir vergassen — und durch das Gericht der Haltlosigkeit und Verstockung, das über diesen Kirchen liegt.

C. Subjektivismus?

Stelle ich also alle Gewißheit des Glaubens auf die persönliche Erfahrung? — Ja, wenn man es formuliert: »auf die eigene Begegnung mit Jesus als der Offenbarung Gottes«. — Es ist das subjektivste aller Geschehen und es erschließt die objektivste aller Wirklichkeiten, die sinngebende Wirklichkeit Gottes. Es läßt uns den Ruf hören, der als die Verheißung Gottes über unser Leben tritt und sich als umwandelnde Kraft offenbart. Aber diese Verheißung tritt über uns als die Macht der Liebe, die uns zeigt, daß sie über jedem Menschen steht, der uns begegnet, daß sie da ist über der ganzen Menschheit. In ihrem Lichte müssen wir sie sehen und in ihrer Kraft müssen wir an den geschauten Zielsetzungen für sie und mit ihnen arbeiten. Daran muß ich arbeiten, daß zwischen uns eine Gemeinschaft der Wahrheit und Liebe werde, denn: — Ich kann nicht ohne meinen Bruder ins Reich Gottes eingehen.

Ihr muß aber auch in der Gewißheit stehen, daß der andere diesen Ruf hört, wo er rein erklingt — daß er ihn von mir hören und ihm antworten wird, wenn ich ihn anrufe und es an mir liegt, wenn er nicht getroffen wird.

So muß ich mit meiner Schwachheit, Selbstsucht, Enge und Gleichgültigkeit dauernd ringen, dauernd Vergebung suchen für das, was ich verfehlte, jene Vergebung, die neuen Mut zur Arbeit, zur Gemeinschaft, zur Arbeit mit dem andern gibt.

Die in diesem Ringen stehen, verstehen einander über alle Unterschiede hinweg — als die Unbekannten und doch bekannt — als die Sterbenden und siehe, wir leben — als die nichts innehaben und doch alles haben. — (II. Kor. 6,9—10).

In immer neuen Stößen erweckt der Auferstandene seine Boten — wenn es sein muß auch außerhalb der Christenheit. Immer neu beginnt die Arbeit seine Offenbarung zu künden, die Verheißung über die Menschen und die Menschheit zu stellen und an dem Werden der Brüderlichkeit zu arbeiten, in der die Kräfte des Ewigen sich in diese Welt hineinarbeiten und sie erhalten. »Stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch Erneuerung eures Sinnes,

auf daß ihr prüfen (dokimazete — feststellen) möget, welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswile« (Röm. 12,2).

In dieser vorwärtsdrängenden Arbeit für jede neue Gestaltung und Aufgabe der Menschheit den guten und wohlgefälligen Gotteswillen zu erkennen und an seiner Verwirklichung zu arbeien steht die gewaltige *Objektivität der Offenbarung*, die Wahrheit der Verheißung in der Menschheit. Nur in ihr haben wir seine Wahrheit und Liebe, die uns überwältigt hat und uns zwingt zu wirken, da wir sonst uns selbst verlieren.

Immer bilden sich auch unter den Arbeitenden die Worte und Vorstellungen, die einer Zeit die Wahrheit Gottes in zeitgemäßer Form, in Bildern, in Hoffnungen, in Zielsetzungen der gesellschaftlichen Gestaltungen lebendig werden lassen. Alle diese menschlichen Formen der Verkündigung haben ihre Zeit. Sie verlieren ihre Überzeugungskraft, wenn erreicht ist, was sie zeigten oder wenn im Fortschreiten der Menschheit die Grundlagen des geistigen und materiellen Daseins sich ändern. Es bleibt aber der Ruf, die Verheißung und sie sammelt sich ihre Hörer immer wieder um den auferstandenen Jesus Christus. Er ist das Wort, das sie ruft und das sie zur Tat zwingt.

So hören wir seinen Ruf heute, indem die Verheißung aufleuchtet und uns den Weg zeigt für die Zerrissenheit der Menschheit, für die Völker der technisch organisierten und der zurückgebliebenen Welt, der Christen und Marxisten — und sein Ruf fordert neues Hören, neue Schau, neues Gestalten im Geiste seiner Wahrheit und Liebe.

In diesem Getriebensein von seiner Verheißung liegt die *objektive Unbedingtheit* des Evangeliums. In der Schöpfung stellte Gott sein Wort über diese und über die Menschheit. Das erste Geschöpf, das sich so über sich hinaus gerufen wußte, wurde Mensch. Israel war das erste Volk, das den ahnen durfte, von dem der Ruf kommt. In Jesus wurde er die Verheißung für die Menschheit und nun wird er uns lebendig im Zusammentreffen mit unsern Aufgaben und Nöten — nie ohne sie, nur im Zusammentreffen:

Gewaltig und kühn ist die Botschaft, daß über dieser Unendlichkeit des Weltalls und den Milliarden der Menschheit und über allem Leid, aller Schuld und Sünde, all dem Grausen des Geschehens diese Verheißung stehe und uns die Macht künde, die alles lenkt ihrem Ziele zu. Indem wir gerufen sind in der Macht der Vergebung aus unserm Verzagen aufzustehen und für diese Menschheit zu arbeiten um dieser Zielsetzung willen und indem sie eine freudige Macht der Zuversicht, der Geduld, des Leidens und Opferns und frohen Wirkens in uns — in der Christenheit — wird, dürfen auch wir jene Wirklichkeit schauen, die das 4. Evangelium kündet:

»Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort... Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht... In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen... Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir *sahen* seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit« (Joh. 1,1.2.3.14).

■

Unbedingtheit heute!

Darin ruht die Gewißheit des Glaubens und die weiterwirkende Macht der Verkündigung, daß wir die Verheißung über uns und über jedem Menschen und über der Menschheit schauen und in ihrer Unbedingtheit anerkennen. Das

ist immer Gericht über uns, die wir dieser Unbedingtheit auszuweichen suchen. Es ist aber immer auch die Macht der Vergebung, die uns zum Mute und zum Einsatz zurückruft und stärkt.

Ließen und lassen wir uns zurückrufen, ergreifen wir die Vergebung? Künden wir sie?

1.

In den letzten Wochen setzte ich mich mit zwei sehr bedeutenden und einflußreichen Werken der theologischen Gegenwart auseinander, Fritz *Buris* Dogmatik und Paul *Tillichs* Systematische Theologie.[1])

Fritz Buri sucht in einer von Karl Jaspers beeinflußten »Erhellung des Bewußtseins« in existentieller Fragestellung dorthin zu führen, wo an der Grenze des Bewußtseins der Seinsgrund geahnt wird, aus dem die Offenbarung ihre Wahrheit empfängt.

Paul Tillich ist wohl der scharfsinnigste Theologe der Gegenwart. Durch sein weitausgebreitetes Wissen — man wird besser sagen »Erkennen« gegenüber den Wirklichkeiten und Forschungen der Gegenwart, seine das geistige Leben durchleuchtenden Analysen hat er uns immer wegweisendes, zum Nachdenken zwingendes zu sagen. Mit Recht gehört er zu den einflußreichsten Denkern unserer Zeit. —

Im Lichte der existentialistischen Fragestellungen verarbeitet er in origineller Weise die vom deutschen Idealismus aufgeworfene Frage nach dem Sein, das aller Wirklichkeit Wirklichkeit ist. Ihm wird es zu einer dynamischen Wirklichkeit, zu der eine Durchleuchtung der Vernunfterkenntnis führt, in der wir immer Subjekt und Objekt in einem haben. Hier nun kommt er auch in eine Linie, die Karl Jaspers nahe führt und die für diese Auseinandersetzung das Wesentliche ist.

Wo liegt für beide Denker die Gefahr?

Der Existentialismus geht von Kierkegaard aus. Dieser kämpft gegen Hegels Denken, das den Menschen fasst als einen Durchgangspunkt in der Entwicklung des absoluten Geistes zum Bewußtsein seiner selbst. Leidenschaftlich stellt dem Kierkegaard entgegen, daß der Mensch kein Durchgangspunkt ist sondern ein Eigener, ein von Gott Angerufener, deßhalb mit Schuld Beladener, der in der Hingabe an den Mensch gewordenen Gott seine Erlösung findet.

Für Kiekegaard ist dabei die Botschaft der Christenheit von dem Gott, der in Jesus Christus Mensch wurde, die unumstößliche Voraussetzung. Hier ist er angerufen. Diese Paradoxie muß der Mensch ergreifen. Aber eben dies ist im Laufe des 19. Jahrhunderts geschwunden. Aber jene Haltung ist da, die Haltung, die im Neuen Testament bei Paulus da ist, angerufen durch den Gekreuzigten, dann bei Augustin, bei Luther — nun — in intellektualisierter Form bei Kierkegaard — die Haltung des Menschen, der weiß, daß er über sich hinausgerufen ist, der aber den Ruf nicht mehr hört, das ist die aus dem Christentum kommende Lage des von diesem gelösten Menschen — die Voraussetzung existentialistischen Denkens. Hier muß der Mensch nicht nur antworten. Er muß zuerst den Ruf schaffen, dem er antwortet. So ist es einmal die Zerrissenheit des Menschen selbst die ihn ruft, der er antwortet im Ergreifen eines selbstgewählten Zieles, da ist es die Willkür, die sich draussen ein Ziel setzt, da ist es die Flucht in die Autorität, in der Ruf und Ziel gefunden werden.

[1]) Fritz Buri, Dogmatik als Selbstverständniß des christlichen Glaubens. 1. Teil. Verlag P. Haupt, Bern, Katzmann Tübingen 1956.
Paul Tillich, Systematische Theologie, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. I. Bd. 1955. 2. Bd. 1958.

Karl Jaspers führt in seiner Erhellung des Bewußtseins dorthin, wo Ahnungen jenes Seins auftreten, die der denkende Mensch in Chifren fasst und in diesen weiterwirkenden Chiffren hat man nun jenes, was dem Menschen die Tiefe ahnend zeigt, in der er gründet. Sie bleiben unverbindliche Chiffren, die in verschiedensten Formen in der Menschheit aufstiegen, Menschen zu Klarheit wurden und immer neu von den Denkenden gesucht werden.

Paul Tillich und Fritz Buri gehen auch den Weg dieser Erhellung. — Paul Tillich in einer sehr originalen Verbindung mit Werten des Idealismus — vor allem Schellings. — Sie suchen zu zeigen, daß diese Erhellung dorthin führt, wo nicht einfach eine Grenze konstruiert wird und eine Chiffre gefunden, sondern wo es sich zeigt, daß diese ganze Welt des Erkennens, Verstehens und Schaffens ihr Sein nur hat und gewinnt, wenn aus der Wirklichkeit des Seins die Verbindung hergestellt wird d. h. der Einbruch von Offenbarung erfolgt, wie er in Jesus geschah.

Beider Erhellung geht von jenem in seiner Existenz gerufenen Menschen aus, der — ja wie soll man es ausdrücken? — eine ‚geistige' Wirklichkeit, ein Denken und Erkennen ist, — jedenfalls nicht der Mensch, »als vergesellschaftetes Wesen«, wie Karl Marx ihn definiert. Es ist das Bewußtsein, der abstrakte Mensch, dessen Erhellung dadurch eine sehr echte Abstraktion ins Geistige hinein wird. Tillich und Buri werden das bestreiten, da das Bewußtsein immer der ganze Mensch sei, also auch seine gesellschaftliche Gebundenheit mit umschließe. Das ändert nicht die Tatsache, daß der konkrete Ruf nicht das Wesentliche ist, um das es ihnen geht, der konkrete Ruf, der aus der Gesellschaft, aus dem Mitmenschen den gesellschaftlich gebundenen Menschen trifft und ihm die Aufgabe des Freiwerdens, Sichbefreiens stellt, die er nur mit seinen und für seine Mitmenschen lösen kann. Hier steht »der mündige« Mensch, der heute sich verantwortlich wissende Mensch der ganzen Veraussetzung gegenüber, aus der heraus Tillich und Buri die Erhellung des Bewußtseins suchen, und mit ihnen dem ganzen Existentialismus. Deshalb hat sich das 19. Jahrhundert abgewendet von der Form christlicher Gläubigkeit, in der Kierkegaard den Ruf hörte, weil es begann deutlicher und deutlicher den Ruf zu hören, der aus dem konkreten Menschen in der konkreten Gesellschaft ihn traf und unbedingt beanspruchte. Darüber ward ihm der Ruf in jener Verkündigung immer abstrakter, leerer und wurde ein sehnsüchtiger Schein von Menschen, die der Tiefe und des persönlichen Sinnbewußtseins nicht entbehren können, ohne doch sich der Härte stellen zu wollen, die in jener andern Form des Rufes sie trifft.

Daß dies seine gefahrvollen Folgen hat, zeigt schon die Tatsache, daß die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bei beiden wohl energisch festgestellt und festhalten wird, zugleich aber nicht mehr konkret erscheint sondern als eine Idee. Man lese, was Tillich dazu sagt:

»Die Offenbarung ist das Sichtbarwerden des Seinsgrundes für die menschliche Existenz« (Tillich I. 115).

»Jesus von Nazareth ist das Medium der letztgültigen Offenbarung, weil er sich völlig für Jesus als den Christus opfert. Er opfert nicht nur sein Leben, wie so viele Märtyrer und Durchschnittschristen getan haben, sondern er opfert auch alles in sich und an sich, was die Menschen zu ihm als überwältigender Persönlichkeit führen würde, anstatt sie an das in ihm heranzuführen, was größer ist als er und größer als diese Menschen. Das ist der Sinn des Symbols Sohn Gottes (T. I. 164).

»Der Kairos, der in ihm verkündet war, ist die Konstellation der letzgültigen Offenbarung. Aber er ist es nur für die, die ihn als letztgültige Offenbarung em-

pfangen, nämlich als den Messias, den Christus, den Menschen von Oben, den Sohn Gottes, den Geist, den Logos, der Fleisch geworden ist ...« (ebenda).

2.

Der Schrei des untergehenden Menschseins — der »Selbstentfremdung des Menschen« — wurde konkret und erschütternd von Karl Marx gehört. Er zeigte, daß Unterdrücker und Unterdrückte ihr Menschsein verlieren. Er gab den Unterdrückten ein Bewußtsein ihrer Lage in den gesetzlichen Notwendigkeiten dieser Wirtschaftsweise, die sie umklammerte und er gab ihnen Hoffnung — ja die Aufgabe durch Erkennen und Benutzen dieser Gesetzmäßigkeit sich und das Menschsein überhaupt zu retten. Das Hören dieses Rufes gab der Masse die Kraft eine neue Ethik — eine Kampfethik — zu schaffen und in neuem Selbstbewußtsein die Anfänge einer neuen Gesellschaftsgestaltung zu bilden.

Ein Teil der Menschheit ist unter der Gestaltungsmacht dieser Bewegung so weit gekommen, daß eine grössere Verantwortung in ihr aufleuchtet, die Verantwortung des Neubaus für alle und alles — auch die geistigen Wirklichkeiten des Daseins — und des Neubaus einer menschlichen Zusammenarbeit, in der die Gefahr der Selbstzerstörung der Menschheit überwunden wird.

Inzwischen wurden alle andern Kräfte der Gesellschaft durch die Abwehrversuche dieser Bewegung gegenüber in eine fortschreitende Demoralisation hineingetrieben, da sie ja den entscheidenden konkreten Ruf ablehnen mußten. Langsam erheben sich die Kirchen aus dieser Lähmung. Aber sie sind noch so fern vom Hören des Rufes, daß sie noch nicht imstande sind aus ihrer Welt und Schau eine Zielsetzung zu zeigen, in der Menschheit glühender und verantwortungsbewußter angerufen würde als im Marxismus.

Deßhalb liegt eine so große Gefahr in theologischen Gedanken, die wohl genial, ja tiefgehend wie vor allem bei Tillich sind, und die doch den Ruf, den sie abstrakt in seiner Notwendigkeit aufweisen und zum Teil in seinen notwendigen Wirkungen und Bedeutungen sehr richtig darstellen, die aber doch den konkreten Ruf, in dem sich heute das alles zur Wirklichkeit drängt, nicht in seiner Bedeutung deutlich werden lassen.

Hier ist alles da, was eine kirchlich vollendete Theologie bieten muß. Aber man kann mit dieser Theologie ein Wissenschaftler bleiben, der sich der gesellschaftlichen Verantwortung vornehm fern hält, obwohl er »Christ« ist und glaubt. Man kann ein Durchschnittschrist bleiben und ein Kirchenführer, der im Schutze frommen Gottvertrauens seine Herde vor jeder allzugrausamen Erschütterung durch Mitverantwortung für die sündige Welt bewahrt und mit ihr im geschützten Winkel ruhig abwartet, bis diese sündige Welt sich selbst wieder ins Gleichgewicht gebracht hat.

3.

Aber können wir so einfach das Neue Testament aufgreifen und aus ihm verkünden?

Gewaltig hat sich das Wissen und Können der Menschheit geweitet. Nicht wartet sie auf Wunder, die ihre Nöte heilen. Sie kennt ihre Beherrschung der Natur, sie kennt die Gesetzte der Gesellschaft und sie weiß sich in großer Verantwortung gerufen, so weit sie kann — und sie kann es sehr weit — ihre Nöte gemeinsam — für alle — zu überwinden.

Gewaltig hat sich auch das geistige Leben vertieft. Nicht nur Wissenschaft, Dichtung, Kunst, Musik haben in den Jahrtausenden in heißem sehnsüchtigen Ringen Schätze der Wahrheit, Liebe und Schönheit aus der Tiefe des Menschseins gehoben und zu verbindenden Mächten zwischen uns gemacht. Im Kampfe

der gesellschaftlichen Gestaltungen sind — trotz aller seiner Furchtbarkeit — Zielsetzungen brüderlicher Gestaltung und friedvoller Gemeinschaft geschaut, an denen diese Menschheit arbeitet und für die sie sich einsetzt.

Ist nicht die Welt Jesu und des Neuen Testamentes zu eng, zu kurzsichtig, sodaß sie wie von selbst verschwindet vor dem allem?

Gerade wenn wir gelernt haben, diese Menschenwelt in der Größe ihrer Not und ihrer Aufgabe zu sehen, wie Karl Marx es lehrte, und kehren nun zu Jesus zurück, dann wird er uns neu gewaltig. Da hören wir seine schlichten fast kindlichen Worte — und sie klingen in unsere Zerrissenheit und angsterfüllte Selbstsucht als Zeugnisse der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit von Menschsein. Sie rufen uns zu jener Ungebrochenheit, die er einem Geschlecht gab zu seiner Zeit, das ebenso tief zerbrochen war wie das Unsre. Wir beginnen zu schauen, daß das, was in jener engen Welt zwischen den Menschen stand, sie zerbrach und einander zu Feinden machte, genau dasselbe ist, was in unserer Welt es tut — nur das die Machtmittel unendlich viel gewaltiger sind und damit die Frage an uns. — Unendlich viel gewaltiger sind die Nöte und Aufgaben — aber es ist doch derselbe Mensch und derselbe Ruf; daß unsere eigene Rettung darin steht, daß wir den Bruder neben uns nicht untergehen lassen.

Der Marxismus — jeder wahrhafte Realismus — macht uns alles abstrakte Spekulieren und jedes Idealisieren der Wirklichkeit unmöglich. Indem er uns die eiserne Härte der Gesetze des Weltalles und der Gesellschaft zeigt, stellt er uns so unmittelbar, wie es nie geschah, in die machtvolle Wirklichkeit unseres Menschseins und der Wirklichkeit, in der unsere Brüder und Schwestern zerbrochen werden, sei es von der Leidenschaft ihres Herrseins oder der armen Bitterkeit der Unterdrückung. Gleichzeitig zeigt er uns, daß auch die Mittel der Erkenntnis und ihrer Beherrschung wuchsen und Mittel wirken der Zerstörung Herr zu werden. Ja, der sogenannte »Materialismus« zwingt uns wieder, alle vergeistigenden und idealisierenden Spekulationen zu lassen, und diese Welt, wie sie Erfahrung und Forschung uns zeigen, als das Werkzeug zu nehmen, das uns Gott gegeben hat, daß wir durch es mit- und füreinander leben — und so dem entgegenwandern, was er wirklich ist und gibt.

Mit dem allen sind wir in die Nähe zu jener Welt geführt, die dem offiziellen Christentum so fern gerückt ist — jene Welt, in der es um die elementare Not des Menschseins, des Bruderseins geht, in jene Welt, in deren Zerrissenheit einst jene Flammen loderten, die das Feuer der Liebe Gottes in Jesus anzündete. Sie wurden wieder Brüder füreinander und wagten es zu sein und zu leben, weil sie wußten, daß über aller ihrer Zerrissenheit und Not nicht nur jene Götter wilder Leidenschaften herrschten, sondern jener, den er kündete und dessen Kraft er war, sein Gott und Vater.

Und dies kleine, enge Bild vom Vater — ist da und sein glühender Ruf ist da — und er wird noch viel gewaltiger, wenn wir ihn aus den Größenverhältnissen unserer Zeit hören, das Bild viel kühner und damit viel stärker. Wie dem Kreuze gegenüber schweigt dieser Gewaltige im ungeheuren Weltall und im schweren Schicksal. Aber wie damals redet er in Jesus, dem Christus, als der, der uns ruft und seine Macht der Liebe in uns lebendig werden läßt, daß wir seine Verheißung über jedem Menschen und über der Menschheit schauen und in der Gewißheit dieser Verheißung miteintreten in die Arbeit an der Gestaltung dieser Welt, in der Gewißheit der starken Kräfte, die wir mit einzusetzen haben. Wissen wir doch, das Leben ist, wo er ist, wo seine Liebe nicht ist, ist der Tod. Denn: »*Von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge! Ihm sei Ehre in Ewigkeit*(« (Röm. 14,11,36).

Comenius Faculty — Task and Aims

J. L. HROMÁDKA

(A reprint of the article published in the Christian Review (Křesťanská revue) to commemorate the tenth anniversary of the establishment of the Comenius Faculty)

Ten years have elapsed since the foundation of the Comenius Faculty. Ten years is a short time, but these years have been full of momentous events in the sphere of international life, we have passed through fundamental changes in the structure of our society and through an intensive spiritual struggle involving the ultimate problems of human life. We do not want to celebrate today, we want to stop to think about our own work, and with penitence as well as with hope for the future, examine what we have done or left undone, and what are our main tasks which lie ahead of the Comenius Faculty. Our Faculty is one of the many theological colleges here in Czechoslovakia and abroad. Our teaching activities do not differ radically from the activities of any other college. It is our duty, however, to think over the special calling of our theological school. In this connection I shall stress three aspects which I have in mind, but which, no doubt, are also in the thoughts of other teachers and of the students of Comenius Faculty.

1. Our Faculty bears the name of Comenius. We relinquished the name of Hus which graced our theological work since 1919 with some regrets. But we accepted the name of Comenius with thankfulness, realizing that to some extent this name expressed even more adequately the aims and content of our theology. Jan Hus lived at a period when the medieval structure was breaking down and when not only the church but also the orders of society and of thought were passing through a deep transformation. It was a revolutionary period and with the name of Hus is linked the certain revolutionary and dynamic aspect of our Reformation which accompanied it throughout. Jan Amos Comenius, however, lived at a time which might be regarded as the end of the classical Reformation era, at a time when even the very structure on which world Reformation worked shook. There had grown new church institutions, which, though they on the one hand captured some of the spiritual gains of the Reformation, on the other hand they became barriers which stood in the way of the flow of the Holy Spirit and of the bold thinking of the new era. The Counter-Reformation had inaugurated an intensive and often creative spiritual activity which led to the appearance of individuals and groups of enthusiasts well fitted to equal the best results of the Reformation. But in many lands the Counter-Reformation was achieving victory under the leadership of the Jesuits by making full use of the means of force and violence at its disposal, and at the same time it allowed devotion to flow through the most superstitious and stultifying channels. Philosophical thinking was settling its final accaunts with medieval Scholasticism. In the time that elapsed between the death of Hus and that of Comenius we meet the great figures of modern philosophers, of Renaissance writers and artists. Copernicus, Galileo, Nicolaus Cusa-

nus, Jakob Böhme and Descartes created the preconditions of a new style of thinking and laid the foundations of the modern conception of the world. This was the world that Comenius, a truly dialectic figure, entered. He was, on the one hand, a theologian who drew resolutely on home and world Reformation and based himself unconditionally on the witness of the Word. He entered into the heritage of the Unity of Czech Brethren in full responsibility and wanted to carry on the light entrusted him. He was seeking the "centrum securitatis", the "paradise of the heart" in a fellowship with Jesus Christ, from whom He received the fulness of grace, forgiveness and reconciliation with God. He fought for a pure church and wanted to preserve for contemporary Christianity the discipline and orders, so full of grace, of his own Unity of Czech Brethern. His sight was kindled by the vision of Christ, victorious at the end of all ages, heaven expected His coming in the near future. At the same time he looked beyond the boundaries of the various church institutions and sought the foundations of Christian unity. But not only that. He wanted to help this world which was passing through a period of changes and upheavals. He sought new ways of education and he wanted to make these a reliable means to what he called *emendation mundi* (the correction of the world). He knew that this was not possible without an organic unification of all human knowledge. Like the church the world also needed firm and unifying principles. Thence his efforts for the co-ordination of all knowledge (pansophia), thence his struggle for man and for full humanity. Thence also his passionate and ardent irenical endeavours, the seeking of those means which would secure peace for the whole word.

It is well understandable that this theologian, so firmly anchored in the witness of the Bible, whose vision spanned the whole world, indeed, the whole cosmos, who based himself on the common spiritual principles of all mankind, overstepped more than once the limits set by traditional theological thinking, traditional forms of religiously and traditional ecclesiatical orders. But precisely because of this he gives us so many impulses in our present struggle for a new society and for the place of the church in the reconstruction and construction of the life of tomorow. In him we find the message of the Bible united with an understanding of the modern man freed from the trammels of the past, and for the living together of nations in peace and harmony. He was a truly ecumenical personality, ecumenical in the deepest and fullest meaning of the word. And therefore his name which graces our Faculty is also our programme for today and for tomorrow, an example to follow in the building of our church as well as in our work for the restoration of the world. We have only to understand his most basic motives and use them in our present theological, pastoral and also in our so-called worldly activities.

2. I said that we are organically linked with the work of Hus's Faculty. In the whole structure of our work we do not differ from the style and content of our previous activities. But in spite of this, we are in a way divided by our historical situation from the first era of Czech theology. The Hus Faculty was founded at a time when we started to build our public life and new orders on the débris of a decrepit monarchy. This fact was reflected in all our activities. Our Protestant churches entered into the political and national reconstruction of those days with good will and hope. We were not then conscious of the fact that we were living in a provisional state of affairs, in between the age of old monarchical orders and the upheaval which was to shatter the very foundations of our post-war democracy. The Comenius Faculty came into being at a time when it was already obvious that after the 1939—1945 storm it would not be possible to renew

the social and political orders as we knew them between the two wars. The beginning of our Faculty is thus linked with the beginning of the revolutionary remoulding of society. If we thought, or at least if some among us thought, that the social and cultural reconstruction which leads through socialism to communism would be only a provisional state of affairs, then today it is evident that on the contrary the period of our national life in the years 1918—1938 was only a transition to more penetrating and more permanent changes. From the beginning of the establishment of the Comenius Faculty we tried to understand these deep changes in the liberty of faith, and in theological courage take cognizance of them, and not only to take cognizance, but to enter purposefully into the historical development to apply that which we regard as our highest calling to the building of the new society. We were aware that to do this effectively we need even more penetrating and more Biblical theology. The Gospel of Jesus Christ of Nazareth became not only a source of security and comfort, but also a constant impulse to an ever new approach to people around us. And the deeper we penetrated into the message of the prophets and apostles the better we understood the mighty effort on the building site of the new society. We did not stop at the things which were being done wrongly or badly, rather we asked ourselves what is our responsibility for the weaknesses and mistakes of our present life and in what manner we should bring into this life the message we received from the Bible through our Reformation forbears. And in the depth of real theology we became convinced that the mighty heritage of the Reformation fathers, their understanding of the Gospel, their struggle for man in the light of the Gospel are capable of becoming the leaven even in the new society, but only if we penetrate into the real essence of the Reformation and if we approach the people of today with open love and understanding. There will come a day when we shall be judged severely, when people will come and ask us how we have fulfilled our mission. Even now we know that without forgiveness we would not pass. But we know also that there is no other way for us than to delve even deeper into the depths of the message of the Gospel, to believe more faithfully, to love and serve people around us without fear.

I do not know to what extent we have gained the sympathies and confidence of the churches which send us their students and who expect us to return these to them fitted with all they shall need for their service as preachers and pastors, for common service to men. Here too we are willing to receive criticism, we only wish that it should spring from the depths of genuine faith and that it should not be loaded with personal or political interests. We long for criticism without prejudices and without artifically festered distrust. We do not know how our activities were and are regarded by the public. It is not easy to understand or to evaluate the contribution coming from the theological or ecclesiastical sphere. We stand in the midst of battles and changes which make a calm, objective and just valuation difficult. But here, too, we believe that after some time all that today gives rise to misgivings and misunderstandings will be understood and appreciated. A few years ago, in 1956, we published a miscellany entitled "From the Reformation to the To-morrow" in which we tried to explain how we are like the Reformation heritage, how we understand it today and how we grapple both in faith and in theology with the changes at home as well as with the world upheavals. In many respects it was but an imperfect attempt, but in spite of that I still think that in it is expressed the real nature of our work and that in it are also set forth the aims of the Comenius Faculty. I mention this in case some of our brothers and sisters would like to learn at greater detail how we, or at

least some of us, understand the tasks which fell on our shoulder with the establishment of the Comenius Faculty.

3. Comenius Faculty will have in the future, as it has at present, a relatively lively contact with the theological, ecclesiastical and even political world beyond our frontiers. These activities grow organically from the heritage of Comenius which we acknowledge thankfully and joyfully. We want to cooperate with our brethren in the East and in the West in ecumenical problems, i. e., in the struggle for an awareness of the unity of all who believe in the Gospel, and we want to consult with them as to the best interpretation of the Gospel message, of the means for it to enter our concrete work not only within, but also without the Church. Our faith in the sovereignty of Jesus Christ breaks down the walls of partition which divide us from other churches and which prevent us from seeing clearly our tasks in the sphere of education, culture and even politics. Within the framework of the Faculty we are also building the Ecumenical Institute. It has a twofold task, on the one hand it is to organize work in the sphere of a truly ecumenical theology and on the other to create conditions for the personal contacts between our Faculty and our churches and the faculties and churches of other countries. With this is connected its active and pioneering share in the organization of the Christian Peace Conference. Our position on the dividing line between two different worlds sets exceptional tasks. We have never been in such lively contact with the outside world as in the last few years. The world of East European churches is opening up before our eyes, a world which challenges us with its problems and tasks, with its history and contemporaneity. In this respect we have not yet done all that we are called to do. It is possible that we have not yet even begun to carry out our tasks, but we are conscious of our debts and duties. The fact that many students from the Reformed Church of Slovakia, which is so closely linked with the Hungarian Reformed tradition, are studying at our Faculty stresses again our mission.

Here, however, I would like to point out an important aspect of our contacts. Naturally, we want to take part in erudite and specialized theological work in all branches. We have the necessary equipment, we have never had as good an organizational basis as we have now, thanks to the good will of our government. But we know that we must not be just an appendix to the ramified theological activities abroad, only a reflection of academic theology abroad. Speaking from my experiences during the past ten years I am able to say that only then will we be able to contribute substantially to he world theological effort when we shall do our specialized studies with a view to the special gifts we received from our own Reformation. Whether it be in our interpretation of the Gospels, the conception of the Church of Christ as of a community of pilgrims (communio viatorum), who are journeying from the Jerusalem congregation through the different periods of the medieval age and Reformation to the new Jerusalem, we bring or should bring into contemporary theology certain aspects which would be left unsaid otherwise. How can we contribute to the common theological effort? By a faithfulness towards the church united with a comprehensive view reaching beyond the boundaries of the church organization; by sober faith which is not afraid of ever new horizons; by a deep feeling for the discipline of brotherly fellowship coupled with eager prayer for the renewed gift of the Holy Ghost; by a concentration on the Bible united with the knowledge that our faith must be applied in concrete circumstances; and by a faithfulness to the Bible and the Reformation heritage together with a constant effort to find new words, new and lively expression for our withness. Another point must be added to this: serious, open-minded brethren

in churches and at universities abroad expect from us the words and deeds of faith which struggles in the revolutionary changes of our times. Naturally there are also some who regard us with an apriori distrust and inspect every seam and the lining of our clothes to catch us at what they regard as an illegitimate theological step. But I know that the great majority of spiritually alive brethren and sisters do not expect from us only the current and trite repetition of all that the average church-goer marked by institutional Christianity lives by. We must not be led away by opposition or disagreement which this sometimes arouses. We must be conscious of the fact that we are not only interesting but also useful only if we are prepared to say a living word of faith in the Gospel which is marked by an earnest spiritual struggle for the church, for the new forms it assumes and the way it takes in the midst of the new society that is being born.

At the beginning of a new decade we remember with thankfulness the number of outstanding and in some sense of the word great figures who stood at the birth of the Hus Faculty and who are a constant encouragement and example for the activities of the Comenius Faculty. How many men there were who opened for us, and some are still opening for us, the burning message of the heritage of the Reformation. How many there were who helped us to study the message of the Bible or who showed us our path of duty which led sometimes even beyond the frontiers of the Church. Much has been done already, but the most difficult and most responsible work is awaiting us tomorrow and in the days after. We long to tread the path of Abraham (Gen. 12:1 and Hebrews 11:8) that means also the path of Comenius, who lived in the hope of the coming of the victorious Christ. "Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen". (Hebrews 11:1).

JOSEF SMOLÍK

Une nouvelle confession

Depuis quelques années déjà des voix s'élèvent au sein de l'Eglise évangélique des Frères Tchèques, réclamant une nouvelle formulation pour le contenu de la foi. Elles obtinrent satisfaction à l'échelle la plus élevée de la vie de l'Eglise, grâce à la décision du synode, de constituer une section qui s'occuperait de la question.[1]) Jaroslav Sklenář, ayant en vue les besoins de cette section, entreprit une minutieuse recherche de sources se rapportant au baptême d'après la conception des catéchismes des Frères.[2]) J. L. Hromádka se pose la question: nous trouvons-nous en effet devant une nouvelle situation de confession et comment faut-il nous y préparer intérieurement, théologiquement?[3])

Les voix que nous rencontrons chez nous sont non seulement un écho éloigné, mais aussi un reflet direct de la situation du protestantisme chez nous et dans le monde. C'est en particulier sur le terrain réformé que nous rencontrons toute une suite de tentatives intéressantes et suggestives en vue d'une nouvelle formulation de la confession. Il y en a même qui portent le sceau des décisions synodales, d'autres sont une tentative de théologiens individuels qu'il soumettent au jugement du public théologique. A l'arrière-plan de ces essais, on peut observer deux lignes différentes d'interprétation, d'appréciation et de coordination des divers articles de foi. En guise de mot d'ordre, nous désignerons l'une de ces lignes comme *heilsgeschichtlich*, posant l'accent principal sur la valeur objective des oeuvres de Dieu, où la foi a son centre de gravité. Ces oeuvres objectives se déroulent au milieu de l'histoire, de sorte que la foi doit se charger de la responsabilité des décisions historiques. Pour simplifier et pour plus de clarté, nous désignerons cette ligne par les noms de Barth, Cullmann, Hromádka, tout en nous rendant compte des différences entre ces théologiens.

La seconde ligne se concentre sur l'acte de la foi qui se déroule, grâce à l'objectivité du Saint-Esprit, dans l'intelligence que l'homme a de soi et dans sa décision responsable prise devant Dieu. Les actes fondamentaux de Dieu dans l'histoire ont un sens uniquement à travers le transparent de cette foi, sans quoi ils deviennent théologiquement irrelevants. Pas ces quelques indications déjà il n'est nullement difficile de reconnaître que l'arrière-plan de cette conception est formé par l'oeuvre théologique de R. Bultmann que F. Buri s'efforce d'interpréter clairement, d'une manière accessible et avec pureté intérieure dans la pratique de la vie des paroisses.

Ces deux lignes, il est vrai, ont en commun l'attaque frontale contre la pensée thomistique objective statique qui a pris racine dans le protestantisme, tout particulièrement dans l'orthodoxie réformée, N'a-t-elle pas jusqu'à nos jours des représentants passionnés? «Non pas ce qui est éternel, mais ce que Dieu accomplit dans l'histoire est placé au premier plan, toutefois de telle manière que de cette place on contemple l'être. On reconnaît l'être à l'acte, la substance à la fonction».[4]) La différence, à la vérité, consiste en ceci: aborde-t-on les questions fondamentales de la foi — justification, incarnation, résurrection — de la position de l'action dynamique de Dieu dans l'histoire ou bien de la profondeur de la

décision responsable de l'homme devant Dieu? Il s'agit cependant toujours d'une conception dynamique, eschatologique, aucunement substantielle.

Dans le premier groupe de tentatives d une nouvelle formule catéchétique et professante, nous mentionnerons le travail déjà ancien de W. Vischer, *Christenlehre* qui a rendu de bons services dans quelques-unes de nos paroisses. Il se tient dans l'espace décerné par le baptême et la Sainte Cène et porté par la foi justifiante en Christ. Il laisse de côté les questions compliquées de la création et de la science. La tentative la plus caractéristique d'une nouvelle confession de foi réformée est sans doute la confession de l'Eglise hollandaise, de l'année 1949.[5]) Cette confession part de la réalité dynamique et eschatologique du royaume de Dieu. La réalité du royaume de Dieu tient dans la confession la place dominante, occupée dans les confessions précédentes par la Trinité (Celle-ci se trouve tout à la fin de la confession hollandaise), l'élection, l'incarnation, la justification. Cela donne à la tentative hollandaise de confession la possibilité de concentrer l'attention de la foi même sur les questions qui ont été négligées par les catéchismes de la Réforme, telles que l'histoire, la vie personnelle, le temps présent et l'avenir d'Israël. Le classement des articles se fait à l'instar du témoignage biblique dans le cadre de l'histoire du salut plutôt que sur la base d'un point de vue systématique qu'on introduirait a posteriori dans la Bible. La tentative de l'Eglise d'Ecosse *Draft catechism with notes* de l'année 1954 est fortement redevable à la répartition et à l'évaluation traditionnelles des articles fondamentaux. Nous y trouvons quand même des chapitres prenant la direction qui était propre à la confession réformée hollandaise *(par ex. Teaching on the Kingdom of God; Teaching on the future)*.

La conception existentielle a mûrie, elle aussi, au point d'être exprimée en formules de catéchisme. Nous ne pouvons contester une formulation claire, simple et cependant profonde et pure aux cinquante questions dans lesquelles F. Buri donne son *Instruction de la foi chrétienne*.[6]) Les explication de Buri sont présentées du point de vue de la compréhension humaine de soi, de la responsabilité devant le Créateur. A l'encontre des tentatives mentionnées plus haut, le travail de Buri offre en plus des passages où il traite des questions devenues actuelles, par exemple le problème des miracles.

Nous tenons à signaler ici une nouvelle publication officielle de l'Eglise Tchécoslovaque *Les Fondements de la foi de l'Eglise Tchécoslovaque* de l'an 1958.[7]) Le dogmaticien Zdeněk Trtík a entrepris cette oeuvre novatrice en collaboration avec Jindřich Mánek et d'autres pasteurs. Les fondements de la foi représentent une règle directrice pour la confession de l'Eglise en tant que résultat de vives luttes intérieures par lesquelles l'Eglise dite Tchécoslovaque, a dû passer. Le procédé des Fondements est donné par les articles traditionnels du catéchisme (foi, décalogue, prière dominicale, les sacrements). Assumant la fonction l'une introduction de caractère noétique, un exposé sur la notion de l'Eglise et de la Parole de Dieu précède les articles ultérieurs. La formulation oecuménique de l'article parlant de l'Eglise démontre le caractère actuel et extraordinairement concret des Fondements. Les réponses aux questions fondamentales de la foi sont contenues en phrases brèves, claire et appuyées de citations bibliques. Les formulations de Trtík sont très circonspectes. La répartition schématique de l'accès aux questions de la foi, d'une part l'accès existentiel et d'autre part l'accès *heilgeschichtlich*, ne suffit pas pour saisir sa tendance. Quelques-unes des expressions de Trtík semblent même aller vers un certain thomisme (par exemple l'opération du Saint Esprit dans le subconscient des enfants jusque «dans leur vie corporelle», question 315, ou la révélation à travers la création, questin 62), d'autres fois elles soulignent l'expérience religieuse. La conception

trinitaire, la divinité préexistente du Christ ne sont pas acceptées. («Le récit évangélique de la naissance du Christ de la Vierge contient la nouvelle que Dieu s'est formé le Messie de son royaume à partir de son entrée en ce monde dans une union complète avec lui», question 135).

Une revue rapide de quelques nouvelles tentatives d'exprimer la foi, soit sous forme de confession soit de catéchisme, offre quelques importantes suggestions pour le travail ultérieur. Elle nous fait tout d'abord constater que nous en avons réellement et irrévocablement fini avec l'ancienne forme du libéralisme theologique qui a consacré de grands efforts à rapprocher l'évangile de l'homme moderne au prix d'abandonner plusieurs articles fondamentaux. Cette légèreté parfois révoltante et provoquante, avec laquelle l'école libérale a su se séparer des formules traditionnelles et de leur contenu est entrée dans l'histoire de la théologie et de l'Eglise. Dans l'Eglise elle-même nous ne la trouvons plus aujourd'hui. Elle vit presque exclusivement parmi les athées qui souvent profitent de son argumentation pour surmonter les survivances religieuses. En lisant l'essai de Buri, nous sommes, dès l'introduction, frappés non seulement par son invitation de lire en détail le catéchisme de Luther et celui de Heidelberg et d'en prendre connaissance vraiment à fond, mais encore de la manière dont son catéchisme est construit. C'est que presque tous les articles fondamentaux des catéchismes de la Réforme sont le sujet de la nouvelle interprétation de Buri. Nous ne pouvons pas nier qu'il s'efforce de trouver dans tous les articles que le libéralisme était incapable de digérer (le péché originel, la colère de Dieu, la résurrection, le caractère surnaturel de la foi, les sacrements — peut-être n'y a-t-il que l'article de l'Ascension qui soit omis, —) leur message positif dans lequel résonnent résolument les tons fondamentaux du kérygma du Nouveau Testament. Nous pourrions reprocher à cette interprétation de ne pas exprimer la vérité du kérygma néotestamentaire dans toute sa largeur et profondeur. Cependant il ne nous semble pas que Buri eût donné à sa conception le caractère d'absoluité à un tel point de ne pas pouvoir approfondir et élargir ses horizons théologiques, particulièrement par rapport à l'arrière-plan de la situation difficile de l'église dans le monde et de la complexité des événements publics. La formulation d'une nouvelle confession réclame donc avec instance — c'est ce que montre aussi l'essai de Trtík — la nécessité de prendre en sérieuse considération les formulations de la Réforme. Le chemin vers la nouvelle confession, comme aussi Hromádka le met en évidence, ne peut conduire à l'abandon des attitudes confessantes de l'Eglise primitive et de celle de la Réforme, mais il mène au-delà d'elles et leur assimilation intérieure à une nouvelle lutte confessante. Il semble que le stade dans lequel nous nous trouvons tant chez nous que dans le monde ne permette pas encore une nouvelle prise de position confessante à l'égard du monde et cela pour des raisons intérieures. Nous ne sommes pas d'accord pour définir la substance des confessions de la Réforme et du kérygma biblique. La tentative prématurée d'interpréter l'Evangile au monde, entreprise par l'ancien libéralisme, a pris fin, et son échec nous met en garde de risquer, sans de fortes et solides provisions théologiques, une semblable expédition aventureuse dans le monde.

Si notre première observation se rapportait surtout au procédé de travail à la nouvelle confession, nous désirons maintenant concentrer notre attention sur la question de son contenu à la lumière des nouvelles tentatives. Les attaques contre le dogme trinitaire sous la grossière forme libérale au plus haut degré non objective discernaient cependant très justement la nécessité d'approfondir la question de la relation entre Dieu-Créateur et le Christ qu'on ne peut accepter dans l'élaboration dogmatique faite par l'orthodoxie sur l'arrière-plan des confes-

sions de la Réforme, (voire les preuves de l'existence de Dieu). Grâce à un développement inexact de cette relation, au temps du libéralisme c'est Dieu le Créateur, sa Providence qui occupaient la première place, tandis que le Christ, le péché, les sacrements, l'Eglise passaient à l'arrière-plan.

Dans les nouvelles tentatives de confession domine, d'une manière étonnante, l' accord quant à l'opinion que le Christ est le centre de la confession du chrétien et que la foi au Créateur provient de la foi en Christ. Les thèses de Cullmann appuyées sur une étude consciencieuse de l'origine de la confession apostolique trouvent un retentissement considérable.[8]) Dans cette accentuation christologique le théologien luthérien W. Stählin se rencontre avec le représentant du protestantisme moderne, F. Buri. Buri lui aussi range l'article sur Dieu et sa création après l'article traitant de la réconciliation en Christ. C'est avec intention qu'il agit ainsi, et cela non seulement pour des raisons apologétiques. «Rien qu'en nous basant sur cette réalité que nous parlons ici de Dieu et de sa création seulement après avoir exposé la révélation de Dieu en Christ, il est possible de deviner nos réserves vis-à-vis d'une connaissace naturelle de Dieu».[10]) Ensuite il est affirmé expressément que la foi en Dieu est accordée par le Saint-Esprit, ce qui la distingue d'une superstitieuse idolâtrie.[11])

Par ce grand déplacement du centre de gravité de la piété évangélique traditionnelle de Dieu-Créateur sur le Christ-Conciliateur et Roi, l'article sur la création lui aussi est, en effet, placé dans une autre perspective, une perspective davantage justifiée par les résultats des recherches sur l'Ancien Testament. Les formulations de confiance naïve de l'oeuvre créatrice de Dieu, souvent répétées par les penseurs de la Réforme, par exemple dans la rédaction de 1615 du Catéchisme des Frères, où il est question de la création en sept jours, se révèlent dans cet ordre d'idées comme des affirmations d'une vision générale du monde, détachées du noyau christologique. Il est vrai, d'autre part, que les derniers volumes de la Dogmatique de Barth font surgir la question d'un examen approfondi de la relation du Christ avec la création créée en Lui. Existe-t-il seulement le rapport du Christ envers la créature, donné par la prédication, ou bien est-il précédé d'une structure du créé, données par un Crist préexistant et par sa fonction lors de la création?

Les formulations de la Réforme sont encore insuffisantes pour répondre à une importante question ultérieure et qui est d'une importance éminente, la question eschatologique. Les luttes lors de la Réforme touchant la résurrection du Christ et l'ascension concrétisée dans les mots-d'ordre d'«ubiquité» et du «extra carnem», montrent vraiment qu'il s'agissait de questions centrales que l'on n'a cependant pas réussi à résoudre. La conséquence en fut une Eglise institutionnalisée et la perte de l'optique eschatologique par l'orthodoxie. Les divergences dans les nouvelles formulations, justement de cet article, sont des plus grandes et des plus profondes. La confession hollandaise comprend la résurrection dans sa portée massive comme une victoire de la miséricorde de Dieu qui délivre de la puissance du mal toute créature «dans son état spirituel et matériel».[12]) Pour Buri l'article sur la résurrection se rétrécit de manière spiritualisante en «une expression d'appropriation de la grâce du nouvel être que nous éprouvons par la foi en Jésus-Christ».[13])

Dans les Confessions de la Réforme l'article trinitaire, ordonné en succession *Père-Fils-Saint-Esprit*, se trouve placé au centre. Comme nous avons essayé de le montrer, les tentatives modernes aboutissent à rompre cet enchaînement logique, à le renverser comme conséquence de la primauté reconnue à l'article christologique. Ici nous voudrions nous demander s'il ne faudrait pas aussi interrompre,

sur le niveau de l'interprétation de la réalité du péché, l'enchaînement de la Réforme *péché — grâce — nouvelle vie* qui, au sein de plusieurs courants protestants, est devenu la succession méthodique et inflexible, suivie par la prédication de l'Evangile? A la lecture du Catéchisme de Heidelberg, nous ne cessons d'être impressionnés par son classement logique et transparent que, surtout pour des raisons catéchétiques, l'on considère comme son grand avantage. A regarder de plus près, nous voyons que cet enchaînement logique résulte du schéma *péché — grâce — reconnaissance.* La réalité du péché, insurmontable à partir des possibilités de l'homme, forme le point de départ logique de la structure entière du catéchisme. Pourtant la question se pose si par une telle articulation du catéchisme nous rendons suffisamment justice à la primauté de la grâce par rapport à la loi. Dans la prédication pratique de l'Evangile la réalité de la grâce et du péché est tout au moins rendue simultanée au point que leur décomposition temporelle et élaboration logique défigure la réalité dynamique de l'Evangile. La réalité du péché est en effet pour l'homme moderne une réalité fermée à sept serrures. Aussi rencontrons-nous chez nous des études qui le prouvent et qui s'efforcent d'interpréter le péché en catégories abordables à l'homme moderne. Il est vrai que l'on voit de plus en plus que la connaissance du péché présuppose la compréhension, oui-même l'acceptation de la grâce en Christ. Le point de départ de la confession, il faut le chercher uniquement dans la grâce de Dieu en Christ à la lisière lumineuse de laquelle commence alors seulement à apparaître la sombre réalité du péché et de la culpabilité.

Nous devons dépasser les Confessions de la Réforme en approfondissant la question des rapports entre la révélation et la Parole de Dieu. Les confessions du temps de la Réforme comptent avec l'autorité de la Parole de façon non problématique, de manière beaucoup plus simpliste qu'il n'en est le cas aujourd'hui. Toutes les tentatives en vue d'un nouvel exposé de la foi se basent sur le témoignage de l'Ecriture. Cependant une grande différence règne quant au choix de textes et de leur interprétation. En quoi consiste au fond le caractère normatif et l'autorité de l'Ecriture? Qu'est-ce que la Parole de Dieu à laquelle nous avons à nous soumettre en toute obéissance si nous ne voulons pas dévier de la droite ligne d'une confession chrétienne?

En terminant, deux remarques de caractère plutôt formel. Les tentatives d'une nouvelle confession n'ont pas un caractère apologétique ni informatif ni spéculatif. Ce sont en effet des tentatives de confesser à nouveau, de ressaisir la vérité dans la foi. Bien souvent il leur manque la capacité de prolonger la vérité ainsi saisie dans les décisions de la vie quotidienne, ce qui était une fois le côté fort de la Réforme. Ce n'est que par un tel prolongement qu'il est possible de mesurer et peser non seulement la pureté intérieure mais aussi la véracité objective des formulations. Remarquons enfin que toujours encore on emploie le système de questions et réponses bien que tant d'objections aient été faites contre cette méthode. Peut-être veut-on indiquer par là que la foi, la confession, loin d'être un monologue, se manifeste en dialoguant.

■

[1]) XIe synode de l'Eglise évangélique des Frères Tchèques en 1953.
[2]) J. Sklenář, Bratrská konfese o křtu, ThPřKR 1957, p. 8—16; Předmluva k bratrskému vyznání 1536—38, ibidem, p. 73—92.
[3]) J. L. Hromádka, Theologie a konfese, KR 1953, p 261—268.

[4]) H. Berkof, Lebendiges Bekenntnis 1951, p. 7. Voir l'article de K. H. Miscotte, Verlegenheiten auf dem Areopag, Monatschrift für Pastoraltheologie, 1958, 10 ss.

[5]) Voir le compte-rendu de cette confession in KR 1955, p. 152 ss. (J. Sečkař et J. Sklenář, De l'Eglise confessante des Pays-Bas.)

[6]) Buri, Unterricht im christlichen Glauben 1957.

[7]) Cf. le compte-rendu de J. Sklenář, Trtík: Catéchisme de l'Eglise Tchécoslovaque. KR 1955, p. 235.

[8]) O. Cullmann, Les premières confessions de foi chrétienne, 1953.

[9]) W. Stählin, Das Bekenntnis der Kirche 1954.

[10]) F. Buri, Unterricht p. 59.

[11]) ibid. p. 63. Buri, il est vrai, admet toujours la possibilité d'une rencontre directe avec Dieu, même sans le Christ, p. 63: Anders verhält es sich dagegen, wenn Gott sich — ob wir wollen oder nicht — selber an uns beweist als das Geheimnis des schweigenden nichts — da, wo wir an die Grenzen unseres Erkennens gelangen — oder als der durch Christus im Zeugnis des Hl. Geistes zu uns redende Vater.

[12]) Lebendiges Bekenntnis p. 14

[13]) Buri, p. 57.

PAUL CONORD

Protestantisme français et Oecuménisme

Il y aura donc cinquante ans au mois de juin prochain que retentit, au cours de la Conférence universelle des missions d'Edimbourg, l'appel à l'Unité des jeunes Eglises des Indes et d'Asie, auquel on rattache d'ordinaire la naissance du Mouvement oecuménique contemporain. Si l'occasion est propice pour tenter une sorte de mise au point de la situation du protestantisme français en ce domaine, il ne faut pas sousestimer les difficultés de l'entreprise, qui proviennent tout autant du manque de recul et du danger des généralisations hâtives ou disproportionnées que de l'imprécision de la notion de protestantisme français. Qu'il soit donc entendu dès l'abord que le présent article se limitera aux Eglises rattachées à la Fédération protestante de France et même, plus exactement, aux Eglises réformées, puisque la proximité des événements induit naturellement à ne tenir compte que de ce qui a été connu par expérience directe. Mais peut-être ce tour un peu personnel aura-t-il par contraste le mérite de souligner l'amplitude du «phénomène oecuménique», puisque celui-ci s'affirmera, non pas comme un rapport en quelque sorte extérieur aux entités intéressées par lui, mais au contraire comme une réalité commune dont les interférences constantes sont nées et subsistent dans le mouvement de la vie.

De l'avis général, le protestantisme français a apporté au développement du mouvement oecuménique une contribution fort importante, et à coup sûr disproportionnée à son importance numérique. On invoque souvent, pour l'expliquer, la clarté du génie latin; le prestige d'une culture et d'un humanisme qui ont parfois exprimé l'universel, le témoignage que dans le dépouillement des persécutions les protestants français ont rendu à la cause de l'unité,[1]) et à celle de l'action dans le monde. Il faudrait ajouter le rôle joué par des personnes comme Wilfred Monod, Ch. Merle d'Aubigné, Pierre Maury, pour ne citer que trois noms parmi les morts. Mais je voudrais hasarder ici l'hypothèse que l'importance de sa contribution tient précisément à plusieurs des difficultés qui ont marqué son existence. Même contestée, cette hypothèse aura le mérite de contribuer à faire saisir la situation présente.

Ma pensée est que leurs circonstances propres ont amené les Eglises françaises à affronter, avant les autres Eglises du monde, les problèmes ou les difficultés que ces dernières rencontrent aujourd'hui par rapport à la contrainte sociale, ou à la sécularisation, ou au totalitarisme par exemple, ce qui expliquerait l'intérêt porté à leurs expériences.

Sauf erreur, l'apparition du torme de *totalitarisme* dans la langue française coïncide avec celle de l'idéologie nazie.[2]) La création de ce mot confirme qu'il ne s'agit pas d'un phénomène bien connu, tel que le caractère *absolu* du pouvoir temporel, mais d'un élément nouveau revendiquant la *totalité* de l'existance humaine dans ses formes extérieures et sociales aussi bien qu'intérieures et personnelles. N'est-il pas notable que dans l'émotion qui a soulevé alors la chrétienté et s'est concrétisée dans la préparation de la Conférence oecuménique d'Oxford

de 1937, sur l' *Eglise, la Nation et l'Etat,* on se soit moins référé aux thèmes classiques des persécutions des premiers âges ou de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire, qu'à la situation française au temps de la Révocation? N'est-ce pas constater que par-delà l'admiration traditionnelle pour la constance des huguenots s'affirmait l'opinion que leur comportement restait typique et exemplaire pour le neuveau combat imposé à l'Eglise...

D'autant plus enfin que ces débats avaient fini par manifester leurs conséquences concrètes, soit dans les présuppositions et les considérants de la Loi de Séparation de l'Eglise et l'Etat en 1905, soit dans la transformation du Ministère de l'Instruction publique en Ministère de *l'Education Nationale* en 1934. En confiant ainsi à l'Etat l'éducation de la jeunesse au-delà de son instruction, cette modification de titre reste symbolique d'un des problèmes les aigus de notre temps...

Au travers de l'enseignements confessionnel, la question du laïcisme rejoint celle du totalitarisme. Il n'est donc pas surprenant qu'au sein du Mouvement oecuménique, les Eglises aient cherché à profiter des expériences, des prises de position, des avis des Eglises françaises appelées à affronter avant elles ces graves difficultés.

Des remarques analogues pourraient être formulées à propos du thème connexe de la *sécularisation.* Dans son acception actuelle, les milieux oecuméniques entendent par ce terme qu'il n'y a plus de chrétienté ou de civilisation chrétienne comme au Moyen Age, que les pouvoirs du siècle, tels que l'Etat, l'Université, la Législation, etc., refusent les normes chrétiennes autrefois acceptées, que la morale et la philosophie ont conquis leur indépendance à l'égard de la théologie, etc.... Quand bien même ce schéma serait contesté, la responsabilité des Eglises serait loin d'en être atténuées dans la mesure où elles auraient attendu les années 1920 pour renoncer à l'illusion de la civilisation chrétienne, ou chercheraient à la conserver. Ici encore la France a anticipé la situation des autres Eglises protestantes d'Europe. D'abord, parce qu'à la suite de l'antichristianisme du XVIIIe siècle elle n'a pas connu de réveil religieux comparable, soit en authenticité, soit en importance sociologique à celui du méthodisme anglais ou du piétisme allemand. Ensuite, parce que la Séparation des Eglises et de l'Etat s'est faite dans un climat vicié par la confusion entre le cléricalisme ultramontain et le christianisme. Enfin et surtout, parce que les Eglises protestantes sont en France une très faible minorité. Cette condition les a contraintes à réaliser que leur situation était critique et que l'annonce de l'Evangile hors des sanctuaires, le témoignage dans le monde, la mise au travail des laïques et de la jeunesse n'étaient pas seulement les formes normales de la vie de l'Eglise, mais conditions mêmes de leur existence et de leur survie, — et que cette existence et cette action étaient possibles dans la faiblesse du nombre. C'est pourquoi, lorsqu'après la première guerre mondiale, les grandes Eglises non-romaines de l'Europe septentrionale ont dû constater que derrière leurs imposantes façades il n'y avait ni le nombre, ni les formes de vie, ni les idées forces, aptes à ramener à l'Evangile des peuples sécularisés, les expériences et les initiatives de la minorité protestante française ont pris également une valeur typique. N'est-il pas symptomatique que parmi les origines lointaines du *Kirchentag,* son président actuel, Reinhold von Thadden, évoque volontiers les prédications de Wilfred Monod entendues vers 1912 et les rencontres avec Pierre Maury entre les deux guerres? N'est-il pas symptomatique également que plus récemment le Conseil oecuménique suscitait le voyage dans une Démocratie populaire d'une délégation française pour qu'elle aide une ancienne Eglise concordataire désorientée à vivre dans le nouveau cadre idéologique et financier

de la Séparation d'avec l'Etat. Les exemples pourraient être multipliés, mais il faut indiquer qu'inversement le protestantisme français a été aussi bénéficiaire de ces échanges oecuméniques, ce qui est particulièrement sensible dans le domaine de *l'ecclésiologie.*

Par contraste en effet avec les exemples précédents, il est assez frappant de constater le retard dont souffre le protestantisme français dans la question dite du *membre d'Eglise.* Elle s'est pourtant imposée à lui depuis longtemps, mais l'alternative: *Eglise de multitude — Eglise de professants,* dans laquelle il s'est enfermé au siècle dernier dans un cadre à la fois concordataire et revivaliste, ne semble pas avoir été heureuse, ce dont témoignent encore certain débats contemporains dans les Synodes de l'Eglise Réformée. D'où la grande importance pour les Eglises françaises (comme d'ailleurs pour les Eglise du monde entier) des expériences de *type confessant* qui se poursuivent dans les Eglises de la zone orientale d'Allemagne.

Notons en passant que de fructueux échanges s'établissent dans *tous* les domaines sur des questions aussi variées que: le témoignage de l'Eglise au sein du prolétariat, les prêtres-ouvriers, le réarmement de l'Allemagne, la paix, la décolonisation, les événements d'Indochine, de Suez et d'Algérie, de Chypre et du Kenya, l'usage de l'énergie atomique...[3])

■

L'oecuménisme français doit certains de ses caractères principaux au fait qu'il a trouvé à l'origine sa terre d'élection dans les mouvements de jeunesse.

Dès 1911, Pierre Maury suscite un vif intérêt en rendant compte du Congrès de la Fédération universelle des Etudiants chrétiens tenu cette année même à Constantinople. Charles Grauss, secrétaire commun des Etudiants et des Unions chrétiennes, intéresse les nombreux groupes d'étudiants et de lycéens qu'il fonde au livre de John Mott: *L'heure décisive des Missions chrétiennes.* En 1913, dans une brochure intitulée: *Vers l'unité chrétienne,* il montre que la recherche de cette unité est liée à la vocation des mouvements de jeunesse et de mission. *Faire Christ Roi* sera le mot d'ordre des *volontaires du Christ* qui s'engagent au Congrès de Toulouse en 1913, de Francis Monod appelant à l'évangélisation de l'Islam l'année suivante au Congrès de Lyon.

C'est au cours des années de la première guerre mondiale que le mot d'*oecuménisme* (utilisé certes par Adolphe Monod dès 1846) entre dans le vocabulaire courant de la jeunesse d'alors, en majorité féminine et lycéenne, qui l'envisagea en général sous l'angle d'un effort de rapprochement avec le catholicisme. Cette orientation est bien compréhensible dans la situation française, qui ne présente guère de coexistences entre confessions protestantes,[4]) mais elle n'en fut pas moins entourée d'une certaine confusion et d'ambiguïtés qui suscitèrent alors et depuis de sérieuses réserves et des discussions prolongées. Le groupe de *l'Amitié* reste caractéristique de cette orientation qui s'élargit avec l'arrivée des émigrés russes. Quant aux mouvements de jeunesse, on sait qu'ils s'efforcèrent d'allier un effort d'ouverture et de compréhension à une claire affirmation de leur inspiration protestante manifestée ultérieurement par la présence de représentants des Eglises au Conseil protestant de la jeunesse.

Dans le même temps, un assez grand nombre de mobilisés appartenant à ces groupes estimaient que la presse protestante et même parfois la prédication n'évitaient pas la tentation du nationalisme. Ils n'étaient pas objecteurs de conscience, puisqu'ils portaient les armes, et ils croyaient que la cause de leur pays était juste,

puisqu'ils étaient prêts à mourir pour elle, mais ils estimaient que le fait d'être dressés dans des pays en guerre ne pouvait jamais prévaloir pour des Eglises sur leur appartenance au corps du Christ et qu'il y avait donc certaines formes de propagande dans lesquelles elles ne pouvaient se laisser utiliser ou compromettre, le nationalisme se définissant ainsi pour eux comme une préférence *inconditionnée* pour sa nation. Les tenants de cette tendance étaient tout prêts à soutenir l'Alliance universelle en faveur de *l'Amitié internationale par le moyen des Eglises*, puis le Mouvement de *Vie et Action* constitué à la Conférence oecuménique de Stockholm (1925).[5])

Enfin, au cours de la guerre, vingt-cinq aumôniers, dès 1916, et quatre-vingts pasteurs et étudiants en théologie, en 1918, demandaient aux conseils directeurs des Eglises d'entrer dans la voie de l'unité, en vue de l'action et du témoignage.

■

Les aspects pratiques du Mouvement oecuménique semblent avoir prévalu au cours de la période des origines. Encore à l'époque de la Conférence de Lausanne (sur la *Foi et la Constitution*, 1927) l'opinion paraît plus préoccupée par l'établissement de liens fédératifs que par l'étude des présuppositions théologiques. [6]) Mais l'étude des conclusions de cette Conférence par les Synodes, conjuguée à ce qu'on a appelé le «*renouveau théologique*», modifieront suffisamment l'ambiance pour qu'en 1936 le pasteur François Méjan, secrétaire général des Eglises Réformées Evangéliques, puisse déclarer qu'il devait à la Conférence de Lausanne sa conviction qu'il était nécessaire et possible de rechercher l'Unité des Eglises réformées.

C'est entre 1930—1940 que se fixent les lignes principales qui déterminent encore les positions du protestantisme français.

Au cours des années précédentes, le renouveau théologique avait en somme pour centre le *retour aux Réformateurs* autour duquel se retrouvaient avec leurs disciples Karl et Peter Barth, Emil Brunner, Auguste Lecerf et la Brigade de la Drôme. Ils se montraient sevères pour la théologie prédominante vers la fin du XIXe siècle, coupable à leurs yeux d'être anthropocentrique au point d'avoir remplacé parfois la Révélation biblique par un évolutionnisme religieux, la Rédemption par un messianisme, etc...

A quoi d'autres répondaient qu'il y avait méprise, caricature des positions dites libérales et que les redressements qui pouvaient s'imposer ne justifiaient pas le retour à une scolastique médiévale associée parfois à un pessimisme désespéré consécutif à la guerre.

Mais vers 1935 le renouveau théologique éclate en tendances divergentes sinon opposées.

A partir du débat sur la théologie naturelle, le barthisme rompt avec le néocalvinisme qu'il accuse d'être scolastique. Farouchement hostile à toute immanence, il défend une conception de la Parole de Dieu, liée à la présence de Dieu dans l'instant, qui le rapproche de l'existentialisme. (La revue *Hic et Nunc*, paraît de 1932 à 1936). Par refus de ses présuppositions qu'il suspecte d'évolutionnisme, il critique vivement le Mouvement du *Christianisme social*, encore que la crise nazie qui détermine la Déclaration de Barmen (1934) l'amène en même temps à se montrer favorable aux positions socialistes en politique.

Très sensible à ces reproches, le Mouvement du *Christianisme social* demandait de son côté si cette recherche de la verticale par où doit descendre une Parole de Dieu exprimée de façon doctrinaire ne méconnaît pas l'existence d'une hori-

zontale sur laquelle vivent les hommes, — dans le même temps où la crise nazie l'amène, comme toute la tendance *Vie et Action* de Stockholm, à accorder plus d'importance à l'examen des présuppositions, à constater que l'Action ne peut unir que si on est uni dans la fixation du but et le choix des moyens.

C'est l'époque des grandes controverses sur le relatif et l'absolu, le pessimisme actif, l'objection de conscience, l'eschatologie, le compromis, l'engagement . . .[7])

D'autre part, l'apparition du Pentecôtisme, qui suscite une effervescence considérable, dans le Nord et dans l'Ardèche par exemple, est l'occasion de graves divergences et de nouveaux clivages. Se voulant lui aussi «*d'aplomb sur la Parole de Dieu*», il prend quand au fond, à propos du Baptême de puissance, et du Baptême des croyants, des positions contraires à celles des Confessions de foi des Eglise Réformées, et quant à la forme, il porte un coup sérieux au renouveau théologique centré sur le retour aux Réformateurs, puisqu'il souligne le fait que les chrétiens de bonne foi peuvent ne pas s'accorder sur l'interprétation de l'Ecriture. Et le jour où à la suite d'un avatar inattendu le barthisme le rejoindra dans son refus du pédobaptisme (et où l'Eglise Réformée de France admettra la présentation, en 1952), le trouble ne disparaîtra pas complètement, parce qu'ils entendent de manière différente la «*réponse*» du baptême. Pour les pentecôtistes, en effet, il est la réponse de la grâce à la foi du baptisé, pour les bartiens, la réponse du baptisé à la grâce qui lui est faite.

Il faut ajouter qu'en favorisant l'inclination au conventicule inhérente au revivalisme français, le Pentecôtisme détournait l'Eglise de sa responsabilité dans les affaires du monde et du Mouvement de Stockholm.

Le sort de la Brigade de la Drôme est l'un des événements les plus significatifs au point de vue ecclésiastique et oecuménique. Dans son ensemble, en effet, elle prit catégoriquement position contre la tendance pentecôtisante, et resta fidèle au revivalisme et au calvinisme traditionnel de l'Eglise Réformée. Mais alors que sa majorité trouva dans ces principes un motif de militer en faveur de l'Unité réformée et du Mouvement oecuménique, aussi bien dans le sens de Stockholm que de Lausanne, une fraction se prononça en sens contraire et milita au sein du groupe qui se retira lorsque les Eglises Réformées Evangéliques devinrent l'Eglise Réformée de France au 1er janvier 1939. Quelques Eglises méthodistes devaient agir de même lorsque leur corps directeur s'agrégea à cette Eglise, et inversement près de la moitié des Eglises libres s'agrégèrent quand leur Synode s'y refusa.

Les motifs invoqués pour joustifier le maintien de ces séparations sont toujours que les textes constitutionnels de l'Eglise Réformée de France ne garantissent pas l'autorité de la Bible contre les libertés de l'interprétation autorisées par la distinction entre la foi et les formules qui l'expriment. Le même soupçon s'exprime à l'endroit du Mouvement oecuménique, accusé en outre d'abandonner les principes de la Réforme pour complaire à la papauté.

Par contre, les héritiers de la tendance qui en 1872 s'était refusée à l'adoption d'une Déclaration de foi obligatoire en avaient accepté le principe dès l'ouverture des pourparlers (en 1933) et malgré leur souci de ne pas juger les consciences avaient aussi adopté celui de conditions pour les membres dits responsables et électeurs de l'Eglise. (Ici encore, les dangers d'apostasie que les «chrétiens allemands» avaient fait subir aux Eglises nationales allemandes avaient renforcé la communauté des convictions).

■

Les années terribles de la deuxième guerre mondiale n'ont pas sensiblement modifié la situation, mais elles ont été l'occasion, pour les Eglises engagées dans le Mouvement oecuménique, de recevoir par son intermédiaire des bénédictions renouvelées dont elles ne cessent de rendre grâces à Dieu.

Ne suffira-t-il par de rappeler: la persistance des liens et de la communion entre les Eglises membres du Corps de Christ, leur action parallèle dans les camps opposés contre les lois aryennes, l'entraide dans les régions dévastées, les équipes Cimade dans les camps d'internement, les Eglises de barbelés, le soin des réfugiés...

Puis la Déclaration de Stuttgart, d'octobre 1945, et la Constitution du Conseil oecuménique à l'Assemblée d'Amsterdam, en août 1948: Nous *sommes décidés* à rester *ensemble*..., et, depuis lors, les occasions constantes de chercher ensemble les chemins de la fidélité, de l'obéissance du témoignage pour le croyant individuel comme pour l'Eglise.

(La manière dont le Conseil fraternel franco-allemand a aidé les Eglises des deux pays à chercher à pratiquer la vérité dans la charité est un exemple entre bien d'autres.)

Dans leur grande majorité, les protestants français sont donc très reconnaissants au Mouvement oecuméniques d'avoir élargi leur vision jusqu'aux dimensions de l'universel tout en les mettant en contact concret avec leur prochain dans tous les pays du monde.

Ils sont heureux de ce que leurs rencontres avec des chrétiens d'autres pays les aident à mieux mesurer, soit l'importance, soit la relativité de leurs divergences, et à chercher dans un cadre d'échanges élargis l'unité nésessaire dans les diversités légitimes.

Ils sont d'autant plus attristés de ce que le groupe ecclésiastique qui s'était retiré à l'écart, vers 1938, par crainte de voir l'autorité de la Bible mise en danger, reste irréductible dans son opposition au Mouvement oecuménique. Celle-ci s'est trouvée fortifiée par la Constitution, à Amsterdam également, en 1948, d'un *Conseil International d'Eglises Chrétiennes*, qui s'est donné pour but de défendre les intérêts du Protestantisme évangélique en danger dans le monde. Et c'est sans doute le lieu de noter que cette attitude est partagée par un nombre difficile à évaluer de communautés qui se réclament du protestantisme sans faire pourtant partie de la Fédération protestante, tout en se retrouvant d'ailleurs avec des représentants de cette dernière, soit à l'*Alliance biblique française*, soit à l'*Alliance évangélique française*, laquelle s'est fixée pour but de travailler au rapprochement de toutes les dénominations sur le plan de la fidélité évangélique et continue à organiser, au début de janvier, la *Semaine universelle de Prière*.[8])

Il n'entre pas dans le cadre de cet article de démontrer en quoi ces craintes, sinon ces soupçons, nous paraissent injustes, mais il est inévitable de marquer que leur existence et les réticences qu'ils déterminent posent à l'ensemble du protestantisme français un problème très grave dans lequel celui de son attitude se confond avec celui de son propre avenir, et se noue présentement autour du statut de la Fédération protestante de France.

Celle-ci a en effet joué dans le passé un rôle éminent, comme un trait d'union entre le Mouvement oecuménique et le protestantisme français, et la grande majorité de ce dernier lui est profondément reconnaissant de ce qu'il a reçu par son entreprise. Mais il se trouve qu'au moment de la fondation de cette Fédération, la première du genre, en 1905, cinq ans avant la Conférence d'Edimbourg, les préoccupations des fondateurs ne dépassaient guère celle de l'établissement de

liens *fédératifs* entre les Eglises et la charge de la *représentation* des intérêts du protestantisme français auprès des pouvoirs publics.

Mais il est bien évident qu'au cours du dernier demi-siècle, le Conseil de la Fédération a dû prendre des initiatives qui dépassent une définition étroite de cette représentation et de ces intérêts. N'a-t-il pas constitué lui-même les délégations aux Conférences oecuméniques de Stockholm et d'Oxford, n'a-t-il pas créé des Commissions d'Etude sur la question du baptême et de l'objection de conscience, n'a-t-il pas pris position au nom de l'Evangile, soit contre la législation aryenne, soit contre certains aspects de la répression dans l'insurrection algérienne...? Et n'a-t-il pas de même dû entrer dans le domaine ecclésiastique dans la mesure où il constitue ou patronne des Commissions telles que les Aumôneries militaire et pénitentiaire, la Cimade, la Radio-diffusion et la Télévision, l'Entraide, la Fédération des Institutions Chrétiennes, etc...

Et cela, non seulement avec l'accord, mais sur l'invitation des Eglises, à quoi s'est ajoutée ces dernières années la demande instante des OEuvres, des Commissions et des Mouvement qui souhaitent voir réviser leur statut «interconfessionnel», à leur avis «sans fondement scripturaire, et retrouver, au-delà du cadre fédératif», une conception organique conforme à une ecclésiologie biblique authentique.

Or, il se trouve que, dans le même temps, deux Eglises membres du Conseil se sont opposées à ce que la Fédération exerce comme telle quelqu'activité que ce soit dans le domaine oecuménique, et ont demandé qu'elle évite tout ce qui pourrait toucher au domaine ecclésiastique proprement dit.

Et voici que les Eglises luthériennes et deux Eglises réformées ont entrepris des conversations dont il doit être fait état dans un autre article et qui ont abouti pour le moment à la décision prise par les Bureaux des Comités directeurs de coordonner autant que possible le travail et la réflexion de leurs Synodes en portant même question à leur ordre du jour.

C'est en tenant compte de ces divers éléments que l'examen de la situation présente du protestantisme français à l'égard de l'oecuménisme se résume pour des esprits de plus en plus nombreux dans l'alternative suivante, qui lie à juste titre un problème ecclésiastique intérieur à celui de la participation à un Mouvement universel.

Est-ce que la Fédération Protestante de France pourra trouver au-delà du statut fédératif un statut organique qui, tout en respectant l'autonomie des Eglises membres, les unirait pourtant dans un Synode commun en leur associant les OEuvres et Mouvements d'intérêt national (sur le type par exemple de l'Eglise Evangélique en Allemagne), ou bien ce but ne peut-il être recherché que par une partie seulement des Eglises en dehors du Conseil de la Fédération qui serait alors confiné dans une tâche administrative et officielle de représentation?

[1]) Cf. *Foi et Vie,* mars-avril 1958, P. Conord: «Les Synodes des Eglises réformées et l'Union des Eglises évangéliques aux XVIe et XVIIe siècles.

[2]) Le Larousse du XXe siècle, 1933, ne connaît encore que l'adjectif totalitaire, lui-même inconnu à Littré.

[3]) Il va sans dire que dans les milieux oecuméniques on considère que les caractères particuliers du catholicisme français donnent une valeur particulière à la position du protestantisme français à son endroit, mais cette perspective doit faire l'objet d'un article particulier.

[4]) Ne pas oublier qu'en ce temps l'Alsace se trouvait en dehors des frontières de la France.

Plus généralement en dehors de la région parisienne, il n'y avait de coexistence avec l'Eglise Réformée, pour l'Eglise luthérienne qu'à Lyon et à Nice — pour l'Eglise

méthodiste qu'au Havre, à Calais, dans de Gard et la Drôme, — pour l'Eglise baptiste qu'à Nîmes et dans le Nord. Les divisions ecclésiastiques les plus importantes se situaient à l'intérieur de la confesion réformée.

A noter que s'il y avait bien, en dehors des Eglises d'ambassade à Paris, une quinzaine peut-être d'Eglises anglicanes sur le littoral de la Manche, de la Méditerranée et à Pau, il s'agissait de communautés allogènes, disparues depuis lors.

[5]) Ils ont été reconnaissants au mouvement oecuménique d'avoir aidé les Eglises à éviter, au cours de la deuxième guerre mondiale la tentation mentionnée plus haut. Peu favorables en principe à l'objection de conscience absolue, ils divergent sur l'attitude à prendre à partir de l'âge atomique. Dès le début de l'insurrection algérienne ils se sont en général montrés favorables à la négociation.

[6]) Portant le 3 mars 1914, Marc Boegner, alors professeur à l'Ecole de la Société des Missions a soutenu une thèse de licence en théologie en langue anglaise: *The unity of the Church.*

[7]) Cf. les Actes du Congrès du Christianisme social de Lille-Roubaix, septembre 1935. Revue mai-juin 1936: *Réveil religieux et Christianisme social* (J. Cadier et Elie Gounelle). *Le chrétien et la Société d'après le néo-calvinisme* (P. Conord), etc. Cf. André Philip: *Le Christianisme et la Paix.* Je Sers (1931).

[8]) Il est utile de rappeler ici que le Conseil oecuménique s'est défini en 1948 comme: «Une association fraternelle d'Eglises qui acceptent notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur», et que la dernière partie de cette formule n'est pas sans soulever des objections de la part de ceux qui se rattachent à la tendance libérale.

Cet article a d'abord paru dans la revue FOI ET VIE (1960/3, p. 164—177) sous le titre «Protestantisme français et Oecuménisme. Retrospective et perspective.»; à note tour, nous le publions legèrement abrégé.

S. PAUL SCHILLING

Present Trends in American Theology

In this presentation I shall deal with the major tendencies in American theology today, seeking to view them in relation to their historical antecedents, and with some attention to the ethical and social attitudes which customarily accompany them. It is important to remember, however, that considerable diversity may be found among representatives of any one trend, and that the main movements themselves sometimes manifest overlapping elements. Different emphases in theology may be likened to the different bands in the color spectrum, which cannot be sharply separated, but blend imperceptibly with each other. Or still more accurately, theology may be thought of as a tree, whose branches, it is true, grow out in different directions, but which nevertheless are often interwined, spring from the same trunk, and are nourished by the same interlocking roots. We may distinguish in the United States today three broad types of theology, which may be designated as orthodoxy or conservatism, neo-liberalism, and realistic or neo-Reformation theology.

Orthodoxy or Conservatism

At the dawn of the twentieth century most Protestants in America were conservative in theology. For several decades the impact of liberal ways of thinking had been making itself felt. Evolutionary science and the historical and critical study of the Biblical writings, among other influences, had led many to re-examine and reformulate their religious beliefs. But this very process called forth a sharp reaction among Christians who saw in the new movements a deadly threat to the authority of the Bible and to other central convictions of their faith. In 1895 the Niagara Bible Conference listed six essentials which it believed must be defended at all costs: the inerrancy of the Scriptures, the deity of Christ, the virgin birh, he subsitutionary blood atonement, the bodily resurrection, and the visible, physical second coming of Christ. In 1910-12 appeared a series of twelve booklets, *The Fundamentals*, containing essays by various authors affirming the necessity of these doctrines, the historical accuracy of the miracle narratives of the Bible, and related ideas. Many persons who accepted these beliefs as fundamental and necessary came to regard as un-Christian all who disagreed, and refused to maintain Christian fellowship with them. Those who adopted this exclusivistic position composed the "fundamentalist" movement, which was vigorous and aggressive until the mid-twenties, declining considerably thereafter.

However, fundamentalism has continued to flourish in many local churches of large denominations which are congregational in polity, and in a variety of smaller sects. Today many Christians with a fundamentalist heritage are disassociating themeslves from some features of the earlier movement, and prefer to describe their theology as neo-evangelical. Their leaders are content to affirm the inerrancy of the Scriptures "in the original manuscripts", are highly critical of the typical fundamentalist lack of social concern, and are entering rather freely into communication, written and oral, with Christians who do not share their doctrinal position.

Representatives of this trend include such thinkers as Edward John Carnell, Carl F. H. Henry, Harold John Ockenga, and Cornelius Van Til, though Van Til, a strict Calvinist, differs in important respects from the others named.

In the first few decades of the present century this combination frequently found expression in a largely pietistic view of the Christian life and the role of the Christian and the church in society. The task of the church was conceived as that of winning converts to Jesus Christ and helping those who were born again to life unspotted from the world. Stress was laid on the individual's attainment of moral rectitude and personal purity, and negatively on avoidance of those sins which were found to interfere with individual holiness. Considerable attention was thus devoted to the evils of drinking, sex immorality, gambling, and amusements like card- playing, dancing, and theater-going. Seldom did this ethic lead to action aiming to change social institutions. It brought forth occasional efforts to curb gambling or enforce Sunday closing laws, but the only large-scale exception to the individualistic pattern was support of legislation to prevent the manufacture and sale of alcoholic beverages.

Christians holding this point of view greeted the social gospel, aiming as it did to change social conditons, with suspicion and opposition. To them it represented partly a failure to come to grips with the reality of sin and the need for personal conversion, and partly an effort to compensate in external activity for shallowness of belief and absence of true spirituality. The functioning "social policy" of pietistic conservatism was thus to accept institutions much as it found them, while performing within them the task which it regarded as centrally important — the regeneration of individual men and women. Such reborn Christians, it was often assumed, would inevitably lift the level of community morality and bring about some social improvement, but this must always be secondary and incidental to the discharge of the their responsibility for bringing persons to a saving knowledge of God.

Side by side with this exclusivistic orthodoxy there exists what might be called a non-fundamentalistic conservatism. Representatives of this position may hold some or all of the fundamentalist beliefs, without demanding that all other Christians must agree with them, and at the same time affirm other historic Christian doctrines like the Trinity, human sinfulness, conversion and the new birth, and eternal life. Often, though by no means always, this theologically conservative outlook has been accompanied by an extremely conservative social orientation.

A third variety of orthodox theology is the confessional conservatism best represented by Lutheran doctrine, marked by a strong stress on the thought of Luther himself and the theology of the confessional statements of the Book of Concord. This type of Christian thought is so familiar to Czech Protestants that it need not be developed here.

Neo-liberal Theology

Contrasting sharply with fundamentalism was the liberal theology which originated in the latter part of the nineteenth century and reached the peak of its influence in the third decade of the twentieth. The application to the Biblical writings of the same canons of historical investigation which applied to the study of other ancient manuscripts yielded a wealth of information concerning the authorship, dates, and religious, social, and political backgrounds of the Biblical books. This recognition of the human factors involved in the writing of the Scriptures became for many Christians an avenue to new understanding of the problems which

they had encountered in Biblical study. Against this background the theory of biological evolution was seen, not as a disproof of the basic meaning of the creation narratives in Genesis, but as illuminating the method followed by God in his creation of the world and man. The World of universal law assumed by the physical sciences suggested a God who wrought his purposes not by miraculous interventions from without, but by regular, orderly processes within nature. Influences like these led to important changes in both the method and the content of Christian theology.

Basically, liberalism is not a position or a body of belief, but an attitude and a method. It is marked by a spirit of free, reasoned inquiry and an open-minded search for truth. Among moderate Christian liberals this method has usually involved (1) the attempt to rediscover the human experience from which a particular doctrine arose, and (2) the effort to restate the problem and its solution in the thought-forms of today. Obviously such a procedure can readily lead to different results when used by different people, so that there can be no one liberal theological position. However, typical liberal theology did ordinarily lead to doctrinal emphases which won wide agreement, and which may be briefly summarized here.

These emphases include the following: (1) reliance on past and present religious experience, broadly interpreted, rather than on any infallible book, church, or creed, as the chief source of religious knowledge; (2) a historical approach to the Bible which sees it as the record of God's progressive revelation of himself to inspired men; (3) respect for science and scientific method and concern for a co-operative relationship between science and religion; (4) belief in the immanence of God in nature and human life, which are therefore as revelatory of the divine; (5) insistence on the real humanity of Jesus and on the importance of His historical life and teaching as our highest disclosure of the character and purpose of God; (6) a high estimate of human nature, centering in belief in the sacredness and worth of each person as a child of God; (7) insistence on the relevance of the Christian religion to the whole of man's life here and now, with correspondingly less stress on eternity; and (8) a view of the kingdom of God which conceives it primarily as the increasing realization of the divine purpose in human history.

Theological emphases like these led naturally to a social interpretation of the Christian gospel. A God who is actively at work in his world must be concerned when social conditions thwart the attainment of His goals for human life. If persons have an infinite value in the sight of God, all barriers to their fullest development as His children must be removed. If the kingdom of God so central in Jesus' teaching is to be eventually realized within history, men are responsible for doing everything possible to hasten the triumph of justice and love in human society. Motivated by such ideas, Protestant leaders formulated proclamations like the Social Creed of 1908, and called on Christians to join their efforts with God's in building his kingdom.

Fundamentalist attacks on liberalism proved largely unavailing, and during the early part of the twentieth century it gained strength steadily to become the dominant American theology. About the end of the third decade, however, criticism like those of Reinhold Niebuhr in America and Karl Barth in Europe began to take effect. Attack centered on the liberals' reliance on human experience and reason, instead of an objective divine revelation, as ways to religious truth; their overemphasis on the divine immanence and the kinship of man with God; their muting of the note of divine judgment; their primary trust in human effort rather

than divine grace; their optimistic view of history; and their worldly conception of the kingdom of God. Exponents of a late form of the social gospel were criticized for assuming, in forgetfulness of man's inward disorder, that a Christian society could be attained through institutional reform and changes in man's social environment

Criticism like these, reinforced by the shattering effect of a world-wide economic depression, the rise of Hitler, and World War II, exerted a powerful influence, and liberalism waned. Many of its representatives, like Reinhold Niebuhr, changed to a more "realistic" position; others held to their basic liberal outlook while modifying it in important respects. Meanwhile a younger generation of Christian thinkers has attained influence, a majority of whom represent different orientations.

Yet liberal theology is far from dead. Many of its representatives have listened receptively to the charges of the critics and sought to profit by them, while rejecting some criticism as unfounded or unjustifiably extreme. The result is what may be termed a neo-liberal or liberal evangelical theology.

While differing from each other in details, theologians of this persuasion are in essential agreement on emphases like the following: They continue to stress the importance of intellectual freedom in theological inquiry. They regard scientific and philosophical inquiry as relevant to the search for religious knowledge. They conceive doctrine as the exposition of the truths implied in the total religious experience of the Christian community, past and present, while viewing that experience in turn as the human response to the revelatory activity of God. Regarding the Biblical writings as the record of God's unique self-disclosure and redemptive activity culminating in Jesus Chrst, they are deeply interested in the theology of the Bible. They assert both the immanence and the transcendence of God. They affirm, on the one hand, the sinfulness of man and the primacy of the divine grace in salvation; and, on the other, the need of man's repentant, faithful, obedient response and the positive possibilities of human life empowered by God. They base their hope for the coming of the kingdom primarily on the divine initiative and power, but insist on the necessity of the free co-operation of committed men. They expect the kingdom to come partly within history, but in fullness only beyond history. They lay great stress on ethical living and social concern as necessary expressions of the Christian's relation to God, but relate them more closely than did their predecessors to the total structure of Christian belief.

Representative of current neo-liberalism is the thought of theologians like Walter Marshall Horton, John C. Bennett, Robert C. Calhoun, Nels F. S. Ferré, Georgia Harkness, and L. Harold DeWolf.

Realistic and Neo-Reformation Theology.[1])

The criticism of liberalism already noted were negative side of a many-sided movement of great power and influence. At the end of World War I Karl Barth, Emil Brunner, and their European followers turned anew to the Bible, seeking there a definitive Word to man not subject to the ambiguities and dis-

[1]) No one term adequately characterizes the movement here described. "Neo-orthodoxy" is partly accurate, since the thinkers involved do reaffirm certain classical Christian doctrines, but in a new, post-liberal setting and often with new interpretations. However, they are thoroughly liberal in their use of historical criticism in Biblical study, and their treatment of some doctrines as "myths" — symbolic, pictorial

tortions which they found in man's subjective experience and reason. The result was the birth of the "crisis" (judgment) or "dialectical" theology, which drew heavily on the doctrinal emphases of Paul, Augustine, and the Protestant Reformation, and which was also influenced by the thought of the nineteenth-century Danish existentialist Søren Kierkegaard (1813—1855), who previously had been largely overlooked outside his own country. In the midtwenties Reinhold Niebuhr, then a liberal Reformed pastor in Detroit, began to probe within human nature for an understanding in depth of human social disorders which he increasingly felt to be lacking in liberal thought. He too was strongly influenced by Biblical and Augustinian sources, the Reformation thinkers, and the thought of Kierkegaard. With this background he developed a "realistic" theology centering in an emphasis on the sinful pride which inevitably leads man to put himself in the place of God, which infects even his noblest motives and acts, and which makes especially difficult the moral ordering of human social relations.

Influences stemming from these and related sources have wrought far-reaching changes in twentieth-century American theology. These developments cannot be accurately portrayed as a compact and unified whole, since sharp differences are often evident between Barth and Niebuhr and their followers, and since there are many variations in emphasis from thinker to thinker. However, a considerable number of thinkers manifest broad agreement in the following respects. (1) They are marked by strong stress on human sinfulness, the shallowness of human pretensions, and man's inability in his own strength to achieve worthy ends; (2) assertion of the incapacity of human reason to attain true knowledge of God, and skepticism concerning or opposition to the philosophical investigation of religion; (3) insistence on the otherness and the sovereignty of God; (4) reliance on the authority of revelation accepted on trust, and on the events centering in Jesus Christ as the decisive (or sole) locus of the divine self-disclosure; (5) a deep sense of man's need of divine grace, and corresponding stress on salvation by grace through faith; (6) concern for submitting human ideas and aspirations to the definitive Word of God in the Bible, hence devotion to Biblical theology, combined with acceptance of the historical-critical approach to the Biblical writings; (7) a tendency to guide ethical decision by the absolute demands of God as personally encountered in Christ, rather than by universal principles applied to particular situations; (8) serious doubt concerning the possibility of long-range or over-all improvement in earthly society; (9) insistence on the centrality of divine action in the coming of the Kindom of God; (10 the expectation of the fulfillment of the kingdom beyond rather than within history; and (11) a serious concern with eschatology and hope in God's ultimate victory.

The leadership of this movement in America has been characterized by a strong social concern. In this respect two features stand out. (1) It shares the insistence of liberalism on the social relevance of the Christian faith, carries

statements of religious truths incapable of adequate expression in ordinary rational terms — departs widely from orthodoxy. "Neo-Reformation" oversimplifies the complexity of the movement and overlooks some of the factors which in some thinkers are dominant. But in the main it is probably the best single term, open to fewer objections than any other, and is therefore used here. "Realistic" is added because it is probably more acceptable to those thinkers who rely heavily on psychological and sociological analysis, and do not think of themselves primarily as returning to any historical point of view. However, neither term should be used as a stereotype, or allowed to obscure the wide variety found among the thinkers whose similarities it is meant to suggest.

forward the deepest intent of the social gospel, and asserts emphatically the social responsibility of the Christian. (2) Impressed as it is by the self-centeredness of human nature and the power of sin in the depersonalized structures of society, it envisages the attainment in history of only very relative and limited goals, with the tares growing side by side with the wheat until the end. Its representatives speak not of building the kingdom of God on earth, but of achieving proximate justice, exhibiting the Lordship of Christ in a sinful world, and practicing love toward one's neighbor as an expression of Christian obedience. What Christians can accomplish in society is limited, but they are responsible under God for acting to curb injustice and for seeking the best means of achieving relative ends, leaving the outcome in God's hands.

Neo-Reformation, though, has been criticized for its denial that any truth about God or human destiny can be learned from sources (e. g. philosophical investigation) independent of the Christian revelation or apart from Christian commitment; the dualism between God and the world involved in its rejection of divine immanence; its failure to perceive, in opposing revelation to experience interpreted by reason, that divine revelation itself must be experienced and related to other experience; its failure to recognize, in its extreme stress on human sinfulness, the potentiality for positive good in man empowered by divine grace; and its failure to offer adequate constructive guidance for man's ethical decisions in society.

However, this point of view is today dominant in the theological leadership of American Protestantism. So far it has not penetrated deeply into the thinking of the laity; possibly it is too sophisticated for ordinary Christians at the grass roots. But it is strongly represented on the faculties of the major theological seminaries and is exerting profound influence on successive generations of men and women in training for the Christian ministry. In Christian social ethics the views of Brunner and Niebuhr are particularly influential.

Representative realistic and neo-Reformation thinkers include Reinhold Niebuhr and H. Richard Niebuhr, Roger L. Shinn, Carl Michalson, Paul Lehmann, William Hordern, John Dillenberger, and Claude Welch.

Other Movements

In addition to the major types of thought already discussed, several other tendencies have had varying degrees of influence. For example, standing in some respect at the opposite pole from neo-Reformation theology are the theistic naturalists. Though radically liberal in their methodology, they reacted against moderate Protestant liberalism because it was not thorough in its acceptance of scientific method. Such thinkers regard nature as ultimate and think of God as that process within nature which sustains and advances the realization of values in human life. Some theistic naturalists like Henry Nelson Wieman, have reinterpreted certain basic Christian doctrines, such as sin, forgiveness, salvation, and the resurrection of Christ, in naturalistic terms. The social orientation of this point of view is in general similar to that of the liberals, and grounded in some of the same doctrines as in liberalism, though the doctrines themselves are very differently interpreted.

Christian existentialism is today increasingly in evidence. Strongly influenced by Kierkegaard, it often appears in connection with a neo-Reformation point of view, but also finds espousal among theologians who do not hold this position. Christian existentialists ordinarily stress, among other things, *man's* predicament as a finite being whose very existence involves estrangement, inner conflict, and

anxiety, and whose concern for his own destiny prevents objective intellectual judgment on ultimate issues; man's need to commit himself and act in faith without sufficient national knowledge of alternative claims; and Christian faith as the answer to the meaninglessness which would mark human existence on any other basis. Existentialists are keenly interested in the arts and in literature, especially in biography, poetry, and the novel, and often cultivate close relationships with persons who through these media wrestle with the crucial problems of personal existence. Existentialists vary in the extent and direction of their social concern.

Special mention should be made of the theology of Paul Tillich, a unique and complex system which defies classification. Tillich's thought combines elements found in neo-Reformation theology, naturalism, existentialism, and philosophical pantheism.

Converging Streams and Cross-currents

A survey of contemporary American theology as a whole discloses certain areas of convergence and other regions of disagreements. Recent years have brought increasing agreement in affirmation of (1) the authority of the Bible; (2) the primacy of the grace of God in salvation, and man's need for that grace; (3) the reality of human responsibility; (4) the need for decisive Christian commitment; (5) the importance of clear thinking on the nature and unity of the church; (6) the urgent necessity of evangelism, an affirmative Christian witness in a secular world; (7) the significance of the social implications of the gospel; and (8) the importance of Christian vocation, and the ministry or apostolate of the laity.

Sharp disagreements appear in discussions of the following issues, which remain largely unresolved: (1) the nature and extent of revelation; (2) the relation between faith and reason; (3) the nature of man; (4) the meaning of sin, freedom, and responsibility; (5) the meaning of the church and its ministry and sacraments; (6) the nature and scope of the church's social responsibility; (7) eschatology; and (8) the relation between the Christian faith and other religions.

Such disagreements, however, are not to be bemoaned, but welcomed as a demonstration that American theology today is not a dead entity, but a living, growing reality. We began by likening theology to a tree. For many theologians, apparently, it is a tree to be climbed and explored. Such theologians demonstrate, moreover, that the theological tree bears fruit — fruit which can and must nourish the life and work of the Christian church.

I. Die Fragestellung.

M. Noth, der die altisraelitische Institution der zwölf *neśi'im* (»Fürsten«, nach Noth richtiger »Sprecher«), d. h. zwölf »offiziellen Abgeordneten, durch die die Stämme sich bei der Beratung über gemeinsame Fragen vertreten ließen«, entdeckt hat,[1]) hat sich die Frage gestellt, ob auch in den im A. T. wiederholt erwähnten »Ältesten Israels« nicht ein »gesamtisraelitisches Ältestenkollegium« gesehen werden darf. Er beantwortet diese Frage negativ: bei den »Ältesten Israels« handle es sich »entweder wie in 2. Sam. 3,17; 5,3; 17,4.15; 1. Kön. 8,1 um die gemeinsam auftretenden Ältesten vieler oder aller Einzelstämme oder aber um eine sekundäre Fiktion, die sich Gesamtisrael nach Analogie der Sippen und Stämme organisiert dachte.«[2]) Im Hintergrund dieser negativen Antwort steht die Auffassung, Israel sei »als Ganzes nicht politisch organisiert« worden, sondern »ein sakraler amphiktyonischer Verband« gewesen.[2]) Eben als eine nichtpolitische Institution habe also die altisraelitische Amphiktyonie ohne ein breiteres Kollegium, als das zwölfgliedrige der *neśi'im* war, bestanden.

II. Die israelitische Amphiktyonie — ein Staatsgebilde.

Mehrere Überlegungen legen aber den Schluß nahe, daß der altisraelitische sakrale amphiktyonische Verband im hohen Grad eine politische Organisation war. Wenn die vollbürtigen Israeliten — und das hieß damals die israelitischen Grundbesitzer[3]) — in der Richterzeit ein im Königtum unerhörtes Maß freien Lebens hatten, so daß die Richterzeit in ihrem Gedächtnis als eine selige Zeit, in der »jeder, was er für richtig hielt, tun durfte«, weiterlebte,[4]) darf man sich nicht vorstellen, daß im hochpolitischen Milieu Vorderasiens ein ansässiges Volk sich Unabhängigkeit und seinen Bürgern ein beträchtliches Maß von Freiheit zu gewähren imstande gewesen wäre, hätte es keine politische oder eine nur halbpolitische Organisation gehabt. Das freie Leben der breiten israelitischen Oberschicht in der Richterzeit war dann keine billige Frucht der seligen vorpolitischen Zeit, sondern im Gegenteil eine der höchst beachtenswerten Früchte der israelitischen Amphiktyonie als einer politischen Organisation. Diese sicherte den israelitischen Bürgern ihr verhältnismäßig freies Leben ohne Zweifel um keinen billigen Preis zu, insofern sie, von keinem Alleinherrscher verwaltet, von der breiten Oberschicht ein ungleich größeres Maß von politischer Tüchtigkeit, Umsicht und Verantwortlichkeit erforderte, als es im Königtum, wo alle politische Verantwortlichkeit im wesentlichen in den Händen des Königs lag und die Oberschicht oft zur unwürdigen unpolitischen Masse von Schmeichlern herabsank, war. Es muß u.E. als ein Beleg der politischen Reife des alten Israels angesehen werden, daß Israel Jahrhunderte lang mit Erfolg auf die königliche Verfassung verzichten konnte und sich ein politisch sehr anspruchsvolles Staatsgebilde, die Amphiktyonie, zu geben und zu erhalten wußte. Die von den »großen Richtern« geführten Befreiungskriege waren ohne Zweifel im weithin höheren Maß Unternehmungen

der israelitischen Amphiktyonie, als uns die Erzählungen des Richterbuches zu erkennen geben. Dem Königtum an manchen politischen Gütern überlegen und als solche sicher auch gewürdigt, mußte ihm in Israel die Amphiktyonie zuletzt ohne Zweifel aus zwei Gründen weichen: 1. Durch die unaufhaltbare Akkumulation des Bodens in den Händen der größeren Grundbesitzer wuchs die Klasse der grundbesitzlosen Nichtbürger (sonderlich der »Beisaßen«, *gērim*) an, die zum großen Teil ihre Rettung in der militärischen Expansion unter der Führung eines Königs sahen, 2. als ein auf ständiges Suchen und Finden von Vereinbarung zwischen verschiedensten Gruppen und Kreisen hin angelegtes politisches Gebilde war die Amphiktyonie in militärischer Hinsicht viel schwerfälliger als das Königtum, das die zur Abwehr und dann auch zum Angriff erforderliche Schlagkraft zwar billiger, doch zuverlässiger zu entfalten wußte. Zur Philisternot, zur Berufung Sauls als König im Sinn »militärischer Führer des Zwölfstämmebundes«[5]) und zuletzt zur Abschaffung der Amphiktyonie durch David kam es letzten Endes deswegen, daß die Amphiktyonie im 11. Jahrhundert infolge anwachsender Klassenwidersprüche ihren Zenith schon hinter sich hatte und die innerpolitischen Reibungen sich als im Rahmen der Amphiktyonie unbeherrschbar erwiesen.

Auch scheint es uns sehr unwahrscheinlich, daß David mit einem Volk, das erst unter seinem Vorgänger politisch zu leben begonnen hätte, ein Großreich hätte gründen können. Eines der Geheimnisse des Aufstiegs Israels unter David war ohne Zweifel die hohe politische Schule, die Israel während seines Jahrhunderte langen »amphiktyonischen« Lebens durchgemacht hatte und die es nie hätte haben können, hätte es in jenen Jahrhunderten in königlicher Verfassung gelebt. Ähnlich sind die Griechen zur politischen Reife, ohne die der Eroberungszug Alexanders undenkbar wäre, in Jahrhunderten ihres demokratischen Lebens gekommen.

III. Der altisraelitische Senat.

War die altisraelitische Amphiktyonie nicht nur ein sakraler Verband, sondern auch ein Staatsgebilde, sind die »Ältesten Israels« um so eher für mehr als »gemeinsam auftretende Älteste vieler oder aller Einzelstämme«[2]) zu halten. Die nächstliegende Annahme ist, *ziqnē jiśrā'ēl* seien eine Art altisraelitischer *senatus* gewesen. Wäre diese Annahme richtig, müßten wir erwarten, 1. daß die Zahl der Mitglieder des gesamtisraelitischen Ältestenkollegiums streng geregelt wurde, und 2. daß diese Regelung derjenigen, die wir bei dem Kollegium der zwölf »Sprecher« beobachten, entsprach. War Israel auf zwölf »Stämme« verteilt, deren jeder durch einen »Sprecher« repräsentiert wurde,[1]) ist es das zu Erwartende, daß die Israeliten, um die Grundlage eines breiteren Gremiums von Repräsentanten zu gewinnen, gleich zu Anfang ihres amphiktyonischen Lebens jeden der zwölf »Stämme« in eine Anzahl von »Sippen« verteilten, die bei allen Stämmen ganz ohne Rücksicht auf ihre Größe dieselbe war und am ehesten die heilige amphiktyonische Zwölfzahl respektierte. Es hätte also in Israel eine immer gleichbleibende durch zwölf teilbare Anzahl von »Mandatsippen« gegeben, deren jede im amphiktyonischen »Ältestenrat« durch ihren *zāqēn* — dieser Titel wäre eher als mit *senior* der Vulgata mit *senator* zu übersetzen — repräsentiert worden wäre.

Dieser Erwartung kommt die biblische Überlieferung entgegen, indem sie eben siebzig Älteste kennt, wobei man an eine abgekürzte Ausdrucksweise für zweiundsiebzig, also zwölf mal sechs, denken kann. Die Wahrscheinlichkeit unserer Annahme würde sich zur Sicherheit steigern, wenn wir im A. T. Belege

wie für 1. zweiundsiebzig als genaue Zahl der Ältesten, so auch für die 2. Sechsteilung innerhalb der Stämme finden könnten. Das ist aber der Fall.

1. Hat man in Israel so oft in einer abgekürzten Redeweise von siebzig statt zweiundsiebzig »Ältesten« sprechen können, sollte jedoch in einer Ätiologie des gesamtisraelitischen Ältestenkollegiums Num. 11,16 –30[6]) wie der genauen Zahl so auch deren landläufigen Vernachlässigung Rechnung getragen werden. Man sage nach Num. 11,26 in Israel immer »siebzig« statt »zweiundsiebzig Senatoren«, da bei der Gründung der Institution durch Jahve und den urbildlichen »Richter« Mose[8]) zwei »Ältesten«, Eldad und Medad, obwohl sie *in conscriptis (ba-ketubim)* waren, nicht zum »Zelt der Begegnung« ausgigen *(absentia* war wie in modernen so auch in antiken Parlamenten ein Problem).[8])

2. In der Liste Num. 26 hat M. Noth ein aus der »Zeit zwischen Debora und David« stammendes Dokument erkannt, das einen »durchaus realen Hintergrund« hatte. Sein Ziel war, »die Gliederung der israelitischen Stämme in ihre einzelnen Geschlechter vorzuführen«[9]). Unseres Erachtens kann die Liste ihrem Wesen nach noch genauer bestimmt werden. Sie scheint uns von Haus aus das Verzeichnis der zweiundsiebzig israelitischen Sippen, deren jede einen Repräsentanten in den gesamtisraelitischen »Ältestenrat« entsandte, also der zweiundsiebzig israelitischen »Mandatsippen« oder »Senatorendistrikte« dargestellt zu haben. Freilich nur ein einziger Stamm, Benjamin (vv. 38—41), zählt ohne jeden Einwand eben sechs Patriarchensöhne und -enkel.[10]) Es dürfen jedoch sehr leicht auf die Seite Benjamins fünf weitere Stämme von sechs Sippen hinzutreten. — 1. Bei Ruben, Num. 26,5—11, ist mit Noth vv. 9b—11 zu streichen.[11]) In den vv. 8 9a streichen wir aber, anders als Noth, nur *'ali'āb ubnē 'ali'āb* und ergänzen *mišpaḥat ha-nemu'ēli* nach *nemu'ēl, mišpaḥat ha-dātāni* nach *dātān* und *mišpaḥat hā-' abirāmi* nach *abirām* v. 9a. Daß Eliab nach Num. 26 aus Num. 16,1 übertragen wurde, ist um so wahrscheinlicher, da mit seiner Streichung einerseits der Pl. *ubnē* sinvoll wird (die »Söhne« sind dann Nemuel, Datan und Abiram) und andererseits die vier Generationen Ruben-Pallu-Eliab-Nemuel, Datan, Abiram zu drei werden. (Sonst — zu Manasse s. u. — kommen in Num. 26 bei jedem Stamm nicht mehr als drei Generationen vor.) Für die Ursprünglichkeit von Datan und Abiram in Num. 26 spricht ihr Bruder Nemuel 26,9a.[12]) Ein Redaktor unserer Liste, der über die Sippen Datan und Abiram nicht sprechen zu dürfen glaubte, da er Num. 16,25ff. von ihrem Untergang in der Wüste las, strich in v. 9a *mišpaḥat ha-dātāni* und *mišpaḥat hā-' abirāmí.* Auch fühlte er, daß 26,7a hinter v. 11 nicht recht am Platze ist, und hat es hinter v. 6 versetzt. Dann hinkte aber *mišpaḥat ha-nemu'ēli* v. 9a dem v. 7 nach und fiel ebenfalls weg. — Sind Nemuel, Datan und Abiram v. 9a ursprünglich, zählte der Stamm Ruben nach unserer Liste sechs Sippen: Hanoch, Hesron, Karmi, Nemuel, Datan und Abiram. (Pallu darf neben seinen Söhnen Nemuel, Datan und Abiram nicht gezählt werden.)[10]) — 2. Bei Juda wurde zwar sicher v. 19 und *wa-jihju* v. 20 sekundär eingeschaltet [13]), allein es ist sehr wahrscheinlich, daß die Hand des Redaktors andererseits in v. 20 (nach *lemišpeḥōtām)* auf Grund von Gen 38 die Nachricht *le'ēr mišpaḥat hā-'ērì le'ōnān mišpaḥat hā-'ōnānì* strich. Es schien ihm nicht angebracht, Nachkommen der von Jahve geschlagenen Frevler im Verzeichnis der das verlobte Land betretenden Israeliten anzuführen, um so eher, da zu seiner Zeit, wie übrigens schon zur Zeit der Entstehung von Gen. 38, beide Sippen verfallen waren. Doch durften die v. 20 gestrichenen Söhne Judas nicht unerwähnt bleiben, v. 19. — Traten einst v. 20 Er und Onan auf, zählte der Stamm Juda einst sechs Sippen, Er, Onan, Sela, Serah, Hesron und Hamul (Peres darf als Vater von Hesron und Hamul nicht mitgezählt werden).[10]) —

3. Zerfällt in Num. 26,12—14 der Stamm Simeon in fünf Sippen, Nemuel, Jamin, Jachin, Serah und Saul, führt eine jüngere[14]) — doch hat sie uns hie und da den älteren Wortlaut erhalten — Fassung unserer Liste, wie wir sie Gen. 46 vorfinden, für Simeon genau sechs Sippen an: über die fünf in Num. 26 aufgezählten hinaus hat sie noch Ohad, Gen. 46,10. — 4. Ähnlich, bestand nach Num. 26,44—47 der Stamm Asser aus zwei ungezweigten Söhne-, zwei Enkel- und einer Tochtersippe,[15]) also fünf Sippen, weiß Gen. 46,17 noch von Jiswa, so daß wir wiederum zu sechs Sippen kommen. — 5. Der Stamm Manasse weist in Num. 26,29ff., nach Streichung von Gilead und Selophhad samt seinen Töchtern,[16]) sieben Sippen aus: Machir, Jeser, Helek, Asriel, Sichem, Semida und Hepher. In Jos. 17,1ff. ist aber der »erstgeborene« Manasses, Machir, sehr deutlich von den »übrigen Söhnen Manasses« (Jos. 17,2) abgesetzt. Vielsagend zählt dabei Jos. 17,2 eben sechs »übrige Söhne Manasses«. Vielleicht ist Machir als eine starke manassitische Sippe eines Tages eben in zwei drei der sechs Jos. 17,2 und Num. 26,30—32 angeführten Sippen zerfallen und ist neben ihnen in Num. 26,29ff. nicht recht am Platz.

Im Fall Simeons und Assers kann es für sicher angenommen werden, daß Ohad und Jiswa (vor Jiswi) eines Tages aus der Liste Num. 26 ausfielen. Ähnlich wie über Simeon und Asser darf dann auch über Issachar (4 Sippeneponymen, Gen. 46,13 Job statt Jasub Num. 26,24), Sebulon (3 Sippeneponymen, Num. 26,26). Dan (ein Sippeneponyme, Gen. 46,23 Husim, Num. 26,42 Suham), Naphtali (4 Sippeneponymen, Num. 26,48ff.) und Ephraim (4 Sippeneponymen und 3 Sippen, Num. 26,35f.) vermutet werden, daß jeder dieser Stämme nur darum nicht sechs Sippen aufweist, da die Liste Num. 26 nur unvollkommen das einstige Verzeichnis der israelitischen Mandatsippen wiedergibt. Wo *ubnē* ... vor einem einzigen Namen steht (bei Dan, Num. 26,42, und Ephraim, Num. 26,36, zu Ruben s. o.), ist dies u. E. nicht so zu verstehen, »das bei den anderen Stämmen übliche Schema« sei »starr beibehalten worden«,[17]) sondern so, daß mehrere »Brüder« des verbliebenen »Sohnes« wegfielen. Die Siebenzahl bei Gad (dazu differieren unsere Listen in Esbon, Gen. 46,16, und Osni, Num. 26,16) ist so zu erklären, daß durch Irrtum zwei Enkel zu Söhnen wurden, so daß ihr irrtümlich mitgezählter Vater die Sechszahl stört. Daß es im Fall Gads zu einer solchen Nivellierung zwischen Söhnen und Enkeln sehr leicht kommen konnte, geht daraus hervor, daß zu ihr in der Liste Gen. 46 im Fall Benjamins offenkundig gekommen ist. Gen. 46,21 stehen Bela, Naaman und Ard als Söhne Benjamins nebeneinander, während nach Num. 26,40 Ard und Naaman Söhne Belas waren.[18])

Bei Ruben, Simeon, Juda, Asser, Manasse und Benjamin liegt also die Sechszahl der Stämme entweder in Num. 26 oder in Gen. 46 oder, bei Manasse, in Jos. 17 offen zutage. Die kleinere Zahl bei Issachar, Sebulon, Dan, Naphtali und Ephraim kann gegen unsere Hypothese um so weniger ausgespielt werden, macht es der Vergleich von Num. 26,12 mit Gen. 46,10 und von Num. 26,44 mit Gen. 46,17, wie auch das *ubnē* Num. 26,36.42, einmal sicher, daß mehrere Sippeneponymen in unserer Liste fehlen. Die höhere Zahl bei Gad ist auf Grund des Vergleichs von Num. 26,40 mit Gen. 46,21 verständlich.

Sollte unsere Hypothese, jeder israelitische Stamm habe einst aus sechs Sippen bestanden, nur auf den Listen Num. 26 Gen. 46 gegründet sein, wäre sie immerhin nicht genug gesichert. Wollten wir uns aber, unsere Listen auf die Sechszahl hin untersuchend, nur über eine Annahme klar machen, die sich uns unabhängig von Num. 26 aus Num. 11,16—30 ergeben hat, dürfen wir mit unseren Ergebnissen zufrieden sein und die Behauptung aufstellen, in Num. 26 haben wir

Trümmer eines Verzeichnisses der zweiundsiebzig »Senatorendistrikte« der altisraelitischen Amphiktyonie vor uns. Dieses Verzeichnis diente einst als Grundlage der jeweiligen israelitischen *alba senatorum (conscriptorum,* cf. *ba-ketubim* Num. 11,26).

Für die Gliederung Israels in zwölf Stämme sind mehrere außerpalästinische Parallelen zu finden.[19]) Für den altisraelitischen Ältestenrat gibt es zwei deutliche Parallelen innerhalb Palästinas selbst. Der Jüngling von Sukkot, Jud. 8,14, hat Gideon offenkundig die vollständige *alba senatorum* seiner Stadt in die Hände gegeben, die die Namen von sieben »Fürsten« *(śārē sukkōt)* und siebzig »Ältesten« *(zeqēnāhā)* enthielt. Ähnlich wie sich z. B. die Spartaner in drei Phylen und jede Phyle in zehn Phratrien teilten, gab es in Sukkot nach Jud. 8,14 sieben Phylen, jede von zehn Phratrien. Auch der Senat zu Sichem wird siebzig Älteste gehabt haben, weiß die Erzählung Jud. 9 von eben siebzig »Sohnen Jerubbaals« (v. 2). Richtig waren u. E. die »Söhne Jerubbaals« freilich nur eine der sieben Phylen zu Sichem, ähnlich wie die »Söhne Chamors«. Hieß in Sukkot der Repräsentant einer Phyle *śar,* Jud. 8,14, trug nach Gen. 34,2 Chamor, wahrscheinlich das legendäre Urbild des jeweiligen Repräsentanten der chamoritischen Phyle im siebengliedrigen »Fürstenkollegium« zu Sichem, den Titel *nāśi'.*

Gab es vor (und dann neben) Israel in Palästina Stadtsenate von siebzig Senatoren, ist es um so begreiflicher, daß die palästinischen Hebräer sich bei der Gründung ihrer politischen Organisation in zwölf Stämme von eben sechs Sippen verteilen, ebenso, daß sie fortan, unter Vernachlässigung zweier senatorischer Sitze, von »siebzig Ältesten Israels« sprachen.

Das Schema der am Tag der Gründung Israels erklärten Sippenliste der neuen Amphiktyonie war ohne Zweifel ganz einfach, etwa: »Die Rubeniten nach ihren Sippen: die Sippe der Hanochiter, die Sippe der... usw. Das sind die Sippen der Rubeniten«. Nur für die Söhne der Stammeseponymen gab es in dieser Liste Platz, wollte man in ihr die *heroes eponymoi* von Stämmen und Sippen schon damals haben. Die Enkel der Stämmeeponymen wurden erst bei den Novellierungen der Liste eingeführt. Eines Tages strich man z. B. in der Liste den Namen einer uns nicht bekannten benjaminitischen Mandatsippe, der seit der letzten Novellierug der Liste veränderten Sachlage innerhalb des Stammes entsprechend — die zur aufgehobenen Mandatsippe gehörenden Großfamilien schlossen sich einer oder mehreren der fortbestehenden Mandatsippen des Stammes an — und trug in sie die Namen Ard und Naaman ein, womit man diese Großfamilien zu Mandatsippen erhob. Den Namen der Mandatsippe, die in zwei neue zerfiel und somit aufgehoben wurde, strich man immerhin aus der Liste nicht, sondern beließ Bela als Vater der neuen *heroes eponymoi* Ard und Naaman im Verzeichnis.

Der merkwürdige Umstand, daß die Liste Num. 26, mit Ausnahme der erst in ihrem literarischen Stadium hinzugekommenen Eliab, v. 8f., Gilead, v. 29, und Selophhad, v. 33, keine Urenkel der Stämmeeponymen kennt, ist so zu erklären, daß man, hat sich eine »Enkelsippe« ein Ältestenmandat mehr errungen und ist in zwei neue Mandatsippen zerfallen, den Vater des Eponymen dieser Sippe (also den Sohn des Stammeseponymen) aus der Liste strich, den Eponymen der bisherigen Enkelsippe zum Sohn des Patriarchen erhob und foglich die Eponymen der neuen zwei wenn nicht drei Sippen als Enkel des Patriarchen einschreiben konnte. Eliab, On und Pelet (Num. 16,1) als Eponymoi von einstigen rubenitischen und Becher, Gera, Ehi, Ros und Mophin (Gen. 46,21) als Eponymoi von einstigen benjaminitischen Sippen sind u. E. jeder ein ehemaliger Patriarchensohn, der aus dem Verzeichnis der israelitischen Senatorendistrikte, dessen

ein Stadium uns in Num. 26 in Trümmern vorliegt, eines Tages ausgeschieden wurde, um nicht zum Großvater zweier dreier neuen Eponymen zu werden und die Liste somit kompliziert zu machen. In Gen. 46,21 sind also Namen der benjaminitischen Sippen aus verschiedenen Stadien der Liste unterschiedslos aufgehäuft.

Unsere Annahme, die Stellung der Sippeneponymen in der Liste der »Senatorendistrikte« Num. 26 entweder als Patriarchensöhne oder -enkel spiegele immer die letzte Neuverteilung der sechs Ältestenmandate innerhalb der einzelnen Stämme wider, kann für um so wahrscheinlicher gelten, da in der israelitischen Amphiktyonie ja eine ähnliche Neuverteilung der zwölf Fürstenmandate auftrat, indem der mächtige Stamm Joseph sich zwei Fürstenmandate auf Kosten des Levitentums erzwang. Zwischen dem amphiktyonischen Fürsten- und Ältestenkollegium bestand also auch darin eine Analogie, daß das Fürstenmandat einem verfallenen Stamm wie das Ältestenmandat einer verfallenen Sippe zugunsten eines mächtigeren Stammes und einer mächtigeren Sippe genommen werden konnte, und daß man auf Grund der Neuerteilung eines Mandats die Stämme- wie die Sippenliste in analoger Weise novellierte.

IV. Der Stamm Levi.

Unsere Ergebnisse über das altisraelitische System von zweiundsiebzig Sippen können uns, wegen der weitgehenden Analogie beider, bei der Erforschung des israelitischen Zwölfstämmesystems behilflich sein. Hat uns die Liste Num. 26 die Neuerteilung eines Ältestenmandats innerhalb eines Stammes als etwas ganz Geläufiges zu erkennen gegeben, fragt es sich, ob die Verdoppelung des josephitischen Fürstenmandats und Ausscheidung des levitischen Fürsten aus dem Kollegium der Zwölf die einzige Neuerteilung eines Fürstenmandats in der altisraelitischen Amphiktyonie war. Nur unter der Voraussetzung, daß die israelitische Stämmeliste wenigstens zweimal novelliert wurde, ist u. E. die Lösung des Rätsels des Stammes Levi möglich.

So sicher der Stamm Levi nie anders als ein »geistlicher« Stamm existierte[20]) — die Verwandlung eines »weltlichen« zu einem »geistlichen« Stamm ist sehr unwahrscheinlich,[21]) und südarabisches *lawi'u* »Priester«[22]) spricht eine deutliche Rede — so unwahrscheinlich ist es anderseits, daß die unter den in Kanaan ansässigen Hebräern verstreuten und teils sicher ärmlichen (vgl. Jud. 17,7ff.) kultischen Professionalen gleich bei der Gründung des Zwölfstämmeverbandes eines gemeinsamen Vorgehens über die Grenzen ihrer Familien und Sippen hinaus fähig gewesen und von den hebräischen »Laien« für eine selbständige Vertretung im »Fürstenkollegium« würdig anerkannt worden wären. Die nächstliegende Annahme aber ist dann, in der ursprünglichen israelitischen Stämmeliste habe an dritter Stelle ein uns als Stamm nicht mehr bekannter Sippenverband (etwa Machir? Jud. 5,14), nicht also Levi gestanden. Da sich — so können wir vermuten — der Levitenstand seit der Gründung des Zwölfstämmeverbandes eifrig auf die Verehrung des Bundesgottes der Amphiktyonie orientierte und allmählich in der Amphiktyonie einen großen Einfluß gewann — entscheidend muß dazu die Erhebung der benjaminitischen Wanderlade zum Zentralheiligtum der Amphiktyonie beigetragen haben, da infolge dieser kultischen Maßnahme jeder ein israelitisches Ortsheiligtum verwaltende Levit die Anwartschaft gewann, Jahve würde früher oder später auch sein Heiligtum sich auf sieben Jahre zur Ruhestätte erwählen und ihn dadurch für den »Priester jener Tage«, d. h. den Oberpriester der Amphiktyonie, designieren[23]) — haben sich eines Tages die Leviten auf Kosten jenes aus irgendwelchen Gründen ver-

fallenen und uns als Stamm sogar nicht bekannten Sippenverbandes die Vertretung im »Fürsten-« und »Ältestenkollegium« erzwungen und sich als »Stamm« organisiert.

Dann kam aber die Promulgierung des Urdtn als neuen sakralen Rechts der Amphiktyonie.[24]) Für den einzigen legitimen Jahvealtar wurde derjenige erklärt, der am Ort des Stehenbleibens der die Lade alle sieben Jahre fahrenden Kühe entweder sich vorfand oder erbaut wurde (Dtn. 12,5 u. ö.). Mit Ausnahme der am jeweiligen Ruheort der Lade ansässigen Priesterschaft und derjenigen Leviten, die sich ihr mit Berufung auf die Satzung Dtn. 18,6ff. zuzugesellen versucht hätten, hat also das Urdtn den Leviten wie jedem in Israel jegliches Opfern verboten. Obwohl sich das neue Amphiktyonierecht sicher nur teilweise durchsetzte und seinerseits — als teilweise Entschädigung — dem Levitentum verschiedenste Vorzüge gewährte, hat sie dem Priesterstamm einen schweren Schlag versetzt. Als zuletzt die Lade in den neugebauten Tempel zu Silo zum dauernden Aufenthalt eingetragen wurde und der Landlevite somit die hohe und vom Urdtn nicht angetastete Hoffnung, Jahve könnte einmal, wenn auch nur auf sieben Jahre, sein Vaterheiligtum durch seine Gegenwart auszeichnen — ja, nach dem Urdtn würde Jahve somit sein Heiligtum, wenn auch nur auf sieben Jahre, zur einzigen israelitischen Kultstätte machen — verlor, war die Lage des Levitentums um so verzweifelter, daß die Amphiktyonie an der vom Urdtn promulgierten Kultuszentralisation — obwohl diese vom Urdtn im Hinblick auf die regelmäßig wandernde und nicht in einem Tempel aufgestellte Lade gedacht war — festhielt, also jegliches Opfern außer Silo für verboten erklärte. Die Machtstellung der Leviten wurde gebrochen und sie verlieren auch ihre Vertretung im »Fürsten-« und im »Ältestenrat«.

V. Ein Gewaltstreich im altisraelitischen Senat.

Die folgenden Ausführungen über zwei Leviabschnitte, Gen. 49, 5—7 und Ex. 32,25—29, sollen die Brauchbarkeit unserer Hypothese von einem altisraelitischen Senat bezeugen.

Für eine sichere Stütze der Behauptung, Levi sei ursprünglich ein »weltlicher Stamm« gewesen, galt immer Gen. 34 und Gen. 49,5—7. Die Stämme Levi und Simeon sollen das kanaanäische Sichem überfallen und sogar einst in Mittelpalästina gesessen haben.[25]) Nun hat S. Lehming gezeigt,[26]), daß nach beiden Erzählungen, aus denen Gen. 34 zusammengesetzt ist, die zwölf Söhne Jakobs nicht anders als gemeinsam handelten und daß Simeon und Levi in Gen. 34 vielleicht eben auf Grund von Gen. 49,5—7 ihre besondere Rolle bekamen. Gen. 49,5—7 allein bedeutet aber für die Hypothese, Levi sei von Haus aus ein »weltlicher Stamm« gewesen, eine recht unsichere Basis. Liest man Gen. 49,6: »sie haben Stier(e) verstümmelt«, muß man freilich an eine Kriegsaktion, bei der auch das Vieh der Feinde »gebannt« worden wäre, denken. Es bleibt immerhin zu bedenken, ob Gen. 49,6 ursprünglich nicht gelautet habe: »und in ihrem Übermut verwundeten sie 'Fürsten' (d. *śar*)«. Zwischen dem »Fürsten« des zweiten und dem »Menschen« des ersten Hemistichos würde dann ein besserer Parallelismus als zwischen »Menschen« und »Stier« bestehen. (Cf. den Parallelismus zwischen *'iš* und *jäläd* Gen. 4.23.)Auch wüßten wir einen Grund mehr, warum gerade die Erzählung Gen. 34 dem Spruch 49,5ff. angepaßt wurde: Gen. 34 weiß ja von der Tötung eben eines »Fürsten«, Chamor (cf. *nāśi'* 34,2.26). (Das Vieh dagegen wurde nach Gen. 34 nicht »gebannt«, sondern gestohlen, v. 28.) Sollte nach Gen. 49,6 die Schuld Simeons und Levis in der Tat darin bestanden haben, daß sie einen »Fürsten« getötet hätten, könnten wir aus dem Spruch sehr gut auf einen

Zwischenfall im altisraelitischen Senat schließen, der in Israel viele Jahrzehnte eine lebendige Erinnerung hätte nach sich lassen müssen: in der bei einer Sitzung des »Ältestenrates« entstandenen Rauferei haben die simeonitischen und levitischen »Ältesten« bzw. auch »Fürsten« den »Fürsten« eines Stammes ums Leben gebracht.

Es ist zu beachten, daß aus einer anderen Stelle des Pentateuch ebenfalls auf eine Rauferei im israelitischen Senat, ja sogar auf eine von den Leviten angestiftete, zu schließen ist. Auf Grund von Ex. 32,25—29 darf man sicher mit gutem Recht vermuten, bei einer Sitzung des altisraelitischen Senats habe der regierende Suffet (in Ex. 32,25ff. durch den urbildlichen »Richter« Mose[7]) repräsentiert) durch die Worte »Wer Jahve angehört, her zu mir!« den levitischen Abgeordneten das Signal zu einem Gewaltstreich gegen die Opposition gegeben. Es fragt sich dann, ob ein bedeutungsvoller Zwischenfall im israelitischen Senat, der etwa der Ermordung von Tiberius Gracchus durch römische Senatoren im J. 133 v. Chr. zu vergleichen wäre, nicht den gemeinsamen historischen Hintergrund von Gen. 49,5—7 und Ex. 32,25—29 ausmacht.[27]) Manche Einzelheit einer besonders groben und bedeutsamen Verletzung der parlamentarischen Gewohnheiten müßte man in Israel geflissentlich überliefert haben, ähnlich wie es bei dem älteren Gracchus der Fall war. Es wurde in Rom bekanntlich nicht vergessen, daß Scipio Nasica, zu jener Zeit pontifex maximus, den Angriff der Optimaten gegen den älteren Gracchus mit den Worten eröffnete: »Wer den Staat retten will, der folge mir!« Die Ausrufung Moses (des urbildlichen israelitischen Suffeten!) Ex. 32,26 ist eine sehr beachtenswerte Parallele dazu. Weiter hat man in Rom nicht vergessen, daß der Tribun Publius Saturejus als erster den über einen Gefallenen gestolperten Tiberius mit einem Bankbeine an den Kopf schlug. Gen. 49,6 geht u. E. darauf hin, daß bei dem den historischen Hintergrund von Ex. 32,25ff. bidenden Gewaltstreich im israelitischen Senatus einem streitenden oder vielmehr fliehenden »Fürsten« an den Füssen die Sehnen zerschnitten wurden (*'iqqeru śar*). Natürlich war es im israelitischen wie in jedem Senatus verboten, Waffen in die Sitzungen mitzunehmen. Die levitischen und simeonitischen Abgeordneten haben sich aber unter dem Gewande an die Hüften Schwerter gegürtet, wie einst der Attentäter Ehud (cf. Jud. 3,16 *'al järäk jeminō* und 3,21 *mē'al järäk jeminō*). Gen. 49,5 sagt man ja von Simeon und Levi: »Verbrecherische Waffen (gibt es) 'an' ihren 'Hüften'« *'al jarkēhäm*. Hinter dem Befehl Moses, »Gürtet ein jeder sein Schwert an seine Hüfte«, *'al jerēkō*, Ex. 32,26, erkennen wir den Befehl des israelitischen Nasica an seine Verbündeten, in die Sitzung des Ältestenrates heimlich Waffen mitzunehmen. Deshalb hieß es in einem israelitischen Spruch: »Zur Gemeindesitzung (*qāhāl*), an der sie (Simeon und Levi) teilnehmen, geselle sich nicht mein Herz«, Gen. 49,6. Es fragt sich, ob der Gewaltstreich im altisraelitischen Senat, auf den von Gen. 49,5—7 und Ex. 32,25ff. her zu schließen ist, nicht über den Ausschluß des Levitentums aus dem »Fürsten-« und »Ältestenrat« entschied.

VI. Die Monarchie und der Senat.

Es darf nicht wundernehmen, daß man auf das einstige rege »parlamentarische Leben« der altisraelitischen Amphiktyonie nur aus verstreuten Anzeichen schließen kann. Wie die meisten amphiktyonischen Überlieferungen religiöser Art nach dem Untergang der Amphiktyonie im Rahmen verschiedener mehr oder weniger religiöser Institutionen der Königszeit fortlebten und sicher, hätte es diese Institutionen nicht gegeben, bald dem Vergessen anheimgefallen wären, haben sich die vielmehr oder ausgesprochen politischen Überlieferungen der

Amphiktyonie entsprechend nur im Rahmen einer politischen Institution erhalten können. Diese war aber wie im Süd so im Nord das Königtum, das begreiflich im Süd wie im Nord eifrig bestrebt war, in erster Reihe die Überlieferungen vom altisraelitischen Senat auszutilgen. So kamm es dazu, daß uns aus dem ohne Zweifel sehr reichen Leben des altisraelitischen Senats nur das erhalten ist, was in die Urzeit Israel zurückverlegt wurde und so der höfischen Zensur glücklich entging.

Parlamentarische Traditionen Israels waren natürlich besonders für den Totengräber der israelitischen Amphiktyonie, David, gefährlich. Die »Senatoren Israels« haben sich gegen David mit Absalom wohl eben unter der Bedingung verbündet (2. Sam. 17,4.15), der neue König würde gemeinsam mit dem Senat regieren.[28]) Der dem Aufstand Absaloms unmittelbar folgende Aufstand Sebas (2. Sam. 20,1ff.) wird der letzte verzweifelte Kampf Nordisraels um die von keinem Alleinherrscher, sondern von dem »Ältestenrat« verwaltete Amphiktyonie gewesen sein. Daß David aus väterlicher Schwäche Absaloms Tod ungehörig beweint und somit seine nordisraelitischen Verbündeten erbittert habe, ist wohl durch und durch eine Fiktion der davididischen Propaganda, ebenso, daß sich David nach dem Sieg über Absalom unweise nicht von den dazu bereiten Nordisraeliten über den Jordan habe überführen lassen und sie so Seba in die Arme geworfen habe. 19,41ff. In Wirklichkeit war Semei Sohn Geras 19,17.18a mit seinen tausend Benjaminiten wohl der einzige Nordisraelit, der sich nach Absaloms Niederlage an Davids Seite stellte.[29])

Der Senat, der an der Einweihung des Tempels Salomos Anteil nahm (1. Kön. 8,1), kann mit dem römischen Senat der Kaiserzeit verglichen werden: eine äußerlich beibehaltene, doch zur bloßen Dekoration der Alleinherrschaft versunkene Institution des vergangenen Zeitalters. Es ist sicher nicht auszuschließen, daß die Idee der vom unabhängigen »Ältestenrat« verwalteten Amphiktyonie in Nordisrael noch lange zersetzend wirkte, indem sie mehrere Male zum Sturz des regierenden Königs beitrug, ohne stark genug zu sein, eine neue Alleinherrschaft zu verhindern.

Unsere Überlegungen zielen also darauf hin, David habe einem zu seiner Zeit schon verfallenen, doch ehemals glänzenden Staatsgebilde Israels, der Amphiktyonie, das Ende gemacht. Er stand ihr etwa wie Caesar der römischen Republik oder Philipp der Makedone der griechischen Demokratie gegenüber.

In einer besonderen Studie werden wir zeigen, daß die militärische Expansion Israels unter David den Klassenwiderspruch zwischen den israelitischen Grundbesitzern und den Grundbesitzlosen nicht geheilt hat, sondern daß er im Gegenteil nur tiefer wurde und daß bald eine in dem Zeitalter der Amphiktyonie unerhörte Proletarisierung der israelitischen Klein- und Mittelbauer und Bedrückung aller Grundbesitzlosen eintrat. Obwohl die innerhalb der altisraelitischen Amphiktyonie anwachsenden Klassenwiderspüche das Ende des ersten israelitischen Staatsgebildes herbeiführten, erreichten sie in ihm nie die Ausmaße und die Wildheit des im Zeitalter der Monarchie geführten Klassenkampfes. Die vom Kollegium der zweiundsiebzig »Ältesten Israels« verwaltete Amphiktyonie muß von der unterdrückten Klasse in beiden israelitischen Reichen immer günstiger beurteilt worden sein. Hier liegt der eigentliche Grund, weshalb uns die Überlieferungen über die Institution des amphiktyonischen Ältestenrates nur in spärlichen Überresten greifbar sind: die Monarchie fühlte sich im Nord wie im Süd durch jede Erinnerung an den altisraelitischen Senat bedroht und suchte die Überlieferungen über die ehemalige politisch-religiöse Institution der »Ältesten Israels« auszutilgen.

Mit unserer Behauptung, das vordavidische Israel sei ein von einem Senat verwaltetes Staatsgebilde gewesen, haben wir ein umfangreiches Fragenkomplex angeschnitten. Es wird vor allem eine Studie über den jeweiligen Vorsitzenden des Senats und Chef des Staates, den »Richter Israels«, folgen müssen. Es sei noch erwähnt, 1. daß wie der »Richter« vom Senat, so auch jeder Senator von seiner Sippe gewählt worden sein müssen, daß also Israel als eine Staats- und Kirchengemeinde von einer demokratisch-presbyterianischen Verfassung entstanden ist und längere Zeit fortbestand und 2. daß dieser Sachverhalt aus keinen theologischen, sondern durchaus politischen Gründen, im Interesse der Monarchie, zum Vergessen gebracht wurde. Somit ist unsere Studie auch für die seit der Reformation geführte Diskussion zwischen den Episkopalisten und Presbyterianern vom Belang.

■

[1]) Geschichte Israels², 1955, S.95. Cf. Das System der zwölf Stämme Israels, BWANT 52, 1930, S.151ff.

[2]) Geschichte S. 104.

[3] Cf. A. Menes, Die vorexilischen Gesetze Israels, BZAW 50, 1928, S.85.

[4]) Erst monarchistisch eingestellte Autoren haben dieser durchaus positiven Beurteilung der Richterzeit einen negativen Sinn aufgenötigt, indem sie mit diesem Satz heikle Überlieferungen aus der Richterzeit kommentierten, Jud. 17,6; 21,25.

[5]) H. Wildberger, ThZ 13, 1957, S.468.

[6]) Auch das Kollegium von zwölf »Sprecher« bekam eine Ätiologie, Jos. 4,1b—3.8, die nur infolge der Verstümmelung von *neśi'im* 4,2 zu *'anāśim* und des Ausfalls von *ha-neśi'im* nach *wa-jiś'u* 4,8 nicht offen zutage liegt, cf. J. Dus, ZA W72, 1960, S. 125.

[7]) Zu Mose als »urbildlichen Richter« s. H.—J. Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, Theologische Studien Zollikon 51, 1957, S. 18ff.

[8]) Num. 11,16—30 ist eine sehr alte amphiktyonische Überlieferung. Ihre nordisraelitische Herkunft bezeugt die Nennung des heiligen Zeltes, das sich in Kanaan höchst wahrscheinlich nie anderswo als im ephraimitischen Silo befand (cf. 1. Sam. 2,22).

[9]) Das System, S.130.

[10]) Die Patriarchensöhne, deren Nachkommen die Liste zu nennen weiß, dürfen natürlich nicht mitgezählt werden, da sie aufgehobene Mandatsippen darstellen, S. 236. Bei Benjamin zählen wir also die Patriarchensöhne Asbel, Ahiram, Supham und Hupham, während Bela, der Vater von Ard und Naaman, nicht mitgezählt werden darf.

[11]) Das System, S.124.

[12]) Dazu, daß ebenfalls eine simeonitische Sippe diesen Namen trug, cf. Er, Num. 26,19; Gen. 38 und Num. 26,16, und Hesron, Num. 26,6 und 21.

[13]) M. Noth, Das System, S.124.

[14]) M. Noth, Das System, S.123.

[15]) Die Tochtersippen waren, wie der Fall von Tersa nahelegt, 26,33, vielleicht die ehemaligen kanaanäischen Städte, die in einen israelitischen Stamm Aufnahme fanden (cf. Noth, Das System, S. 126ff.). Auch gab es freilich in Israel Sippen kanaanäischen Ursprungs, deren Eponymen für Söhne und Enkel der Patriarchen galten, z.B. Sichem, Num. 26,31.

[16]) M. Noth, Das System, S.124.

[17]) M. Noth, Das System, S.123.

[18]) Von keinem Verzeichnis der Nachkommen Levis ist ein Einblick in den Bestand der levitischen Sippen vor jenem Tage, an dem die Leviten ihre Vertretung im Fürsten— und im Ältestenkollegium an Joseph verloren, zu erwarten. Seit jenem Tage gab es aber in Levi keine »Mandatsippen« mehr. Der Stamm Levi scheidet somit für unsere gegenwärtige Untersuchung aus.

[19]) Schon H. Ewald, bei M. Noth, Das System, S.43.

[20]) Cf. A. Menes, op.cit. S.2ff.

[21]) A. Menes, op.cit. S.2.

[22]) G. Hölscher, Art. »Levi« Pauly Wissowa XII, 2 (1925).

[23]) [24]) Ein Aufsatz über die Ladewanderung, in dem auch die Frage des Alters des Dtn. berührt ist, wird im Frühling 1961 in der Theologischen Zeitschrift erscheinen.

[25]) Cf. M. Noth, Geschichte S.69f.

[26]) ZAW 71, 1959, S. 247.

[27]) Bei der Versetzung der blutigen Auseinandersetzung in die Urzeit Israels wäre Simeon, der Gen. 49,5—7, nicht aber Ex 32,25ff. vorkommt, weggefallen. Auch Menes (op.cit. S.4.) führt Gen. 49,5—7 und Ex. 32,25ff. auf ein und dasselbe Ereignis zurück

[28]) Zum Aufstand muß auch die Entrüstung Ephraims und Benjamins darüber, daß David, nachdem er die Lade von den Philistern gewonnen hatte, sie eigenmächtig auf Sion aufstellte, beigetragen haben. Der König habe entweder den alten Brauch der Ladewanderung erneuern oder das Heiligtum auf einer seiner ehemaligen Ruhestätten, etwa in Gilgal, unterbringen sollen. David konnte bei seiner Flucht aus Jerusalem die Lade nicht mitnehmen, wollte er nicht von jenen Nordisraeliten, die zu seinem Glück von Absalom weder die Erneuerung des Senats noch die Auslieferung der Lade erhofften und deshalb neutral blieben, überstürmt werden. 2. Sam. 15,24 und die Rolle der Ladepriester 15,35 19,11 läßt jedenfalls ahnen, daß beim Aufstand Absaloms das ehemalige amphiktyonische Heiligtum bedeutungsvoll im Spiel war.

[29]) Nur 2. Sam. 19,17.18a ist aus der Überlieferung von Semei und David glaubwürdig. Die Legende 16,5—12 und 19,19b—24 wurde von dem Autor der Geschichte von der Thronnachfolge Davids erdichtet, um Salomos Mordtat an dem ansehnlichen Parteigänger Davids und vielleicht dem Senator der Sippe Gera, cf. Gen. 46,21, zu entschuldigen. Ein Beter hätte nicht tausend Kriegsmänner mitgenommen, 19,17.18a.

UKU MASING

Die Leute von Kumrān und das Alte Testament

Es ist mir physisch unmöglich auch einen kleinen Teil dessen zu lesen, was über die Leute von Kumrān gedruckt ist. Ich kenne nur Millar BURROWS (1956) und Frank Moore CROSS (1958). Da mir scheint, dass sich die Diskussion irgendwie totgelaufen hat und weil uns schon oft die freundliche Warnung oder Bitte erteit wird, nichts Neues mehr vorzubringen, da die Lage schon sowie unübersichtlich wäre, wage ich einige Bemerkungen vorzulegen, die wenigstens teilweise auf neue Perspektiven hinweisen können.

Es ist m.E. noch immer nicht bewiesen, dass die Leute Essener gewesen sind. Bekanntlich haben auch die Assassinen eine Religion gehabt, viele sind sehr fromm gewesen, obwohl sie im gewöhnlichen Leben sich wenig von den Meuchelmördern unterschieden. In Palästina hat es in dem 1. Jahrhundert Zeloten und Sikarier gegeben, die ja doch auch eine Religion haben mussten. Ich denke nun, dass Kumrān eine Niederlassung der Zeloten, wenn nicht der Sikarier, gewesen ist. JOSEPHOS Arch.XVIII,1 : 1.6 SCHÜRER ⁴I,486 lässt diese Sekte erst um das Jahr 6/7 entstehen, aber eine Sekte kann manchmal auch sehr lange schlummern und wird plötzlich wieder aktiv. Und ich bin fest überzeugt, dass die Juden, die Judas Makkabäus aus der Gaulanitis nach Judäa gebracht hat (1 Makk 5,45) schon Zeloten waren. Wenigstens eine Gruppe von ihnen hat sich schon damals in Kumrān angesiedelt. Welches ihr Schicksal auch gewesen ist, eine Unterbrechung in der Besiedelung wird ja angenommen, später lebt da wieder eine Gruppe von Zeloten, die wahrscheinlich nicht vergessen hat, dass sie aus »dem Lande Damaskus« gekommen ist. Es ist doch unmöglich, dass eine jüdische Sekte ihre Niederlassung im Judäa »das Land Damaskus« (CD 6,5.19 7,14—20 8,21—19,34) oder »die Wüste der Völker« (1QM I,2—3) genannt hätte, da sie eine ganze Menge anderer bedeutungsvollen Namen zur Hand hatte. Gaulanitis kann aber berechtigterweise » das Land Damaskus« genannt werden und Niederlassungen der Zeloten gab es sicher auch in der Gegend, die sie »die Wüste der Völker« nennen konnten.

Die Leute sind militärisch organisiert, jeder weiss, wo seine Stellung ist, was er tun muss, wie er denken soll, denn man prüft ihn oft und er kann auf eine höhere Stellung innerhalb seiner Rotte hoffen. Diese zukünftigen Krieger sitzen am Toten Meer und warten auf die Endzeit. Warum? Weil sie dann das Recht bekommen werden alle Andersdenkenden totzuschlagen. Vielleicht auch alle Meere in der Welt, denn sie haben zu lange auf das Tote Meer schauen müssen. Das bedeutet natürlich nicht, dass sie in »heiliger Nüchternheit« nicht aus Kumrān herausgekommen wären. Es gab Feinde, es gab Abtrünnige, die ausgerottet werden mussten, da sie der Gemeinschaft der zukünftigen Abschlächter gefährlich werden konnten. Manchmal organisierte man auch kleinere Aufstände. Das Äussere eines Zeloten und seine Literatur machten die Anderen etwas unbehaglich, aber verrieten ihn nicht. Vielleicht wollten sie auch Jesus Christus beseitigen oder missbrauchten Ihn, denn so wie Er war, muss Er ihnen ziemlich unbequem gewesen sein.

Dass am Toten Meere sich zu allen Zeiten allerlei vertriebene und eigenwillige Heldenmenschen aufgehalten haben, kann m.E. ohne weiteres an-

genommen werden. Die »Priester, die Männer des Jordan—Kreises« (Neh 3,22) gehören vielleicht zu einer solchen Gruppe. Ps 10,8.10 nennt vielleicht noch eine andere Gruppe, die dort ihre Zuflucht gefunden hat. Die *ḥlkh* und *ḥlk'im* sind sonst im AT unbekannt und es wäre nicht viel gewonnen, wenn wir sie auch in Ps 59,12 110,3 entdecken würden. Ich glaube, dass »Kilikier« zu übersetzen ist. In dem V. Briefe des Aršam werden Kilikier erwähnt, die *l'šnṣiu lmn(l lmṣph* (später *bbirt'*), »who did not succeed in entering Mispeh/the fortress«[1]. Die Übersetzung ist nur erraten, aber Mispa kann kaum etwas anders sein als Mispa in Benjamin, die vor Nehemia wahrscheinlich doch eine Grenzfestung gegenüber Ägypten gewesen ist. Ich nehme deshalb an, dass die Stelle etwa die folgende Bedeutung hat. Zur Zeit des Aufstandes des Inaros (465—455) wurden die persischen Truppen und ihre Dienerschaft nach Palästina zurückgezogen. Die Kilikier des Aršam aber haben das nicht getan. Was mit ihnen geschehen ist, bleibt unklar. Aber es gab sicher andere kilikische Sklaven, die sich in Palästina als Freibeuter ausgelebt haben. Nach Ps 10 sind sie den jerusalemischen Herren dienstbar, aber ein Gottloser (Ps 10,2) verfolgt sie. Der Gottlose wird dann wohl Nehemia sein, der sicher auch die Aufgabe bekommen hatte, Judäa durchzukämmen und alle losen Leute zu erfassen. Wer von diesen Menschen dennoch als ein Freier leben wollte, musste sich notgedrungen in die Wildnis zurückziehen und Hes 47,1—10 verheisst ihnen, dass es einen Fluss geben wird und das Tote Meer süss werden wird. Es ist nicht unmöglich, dass solche Gruppen am Toten Meere genetisch mit der Sekte in Kumrān zusammenhängen. Aber der Hauptteil von ihnen ist auf einem anderen Wege dorthin gekommen, ist mit ihnen verschmolzen, hat ihre Ideologie weitergeführt oder, die Gruppen sind immer nacheinander ausgestorben.

Die gewöhnlichen Mitglieder der Sekte werden *rabbim* genannt. Wir wissen m. W. nicht, was sie dabei gedacht haben. An sich ist es ja nicht unmöglich, dass eine kleinere Gruppe sich einmal »die Vielen« genannt hat und sich »die Mehrheit« eines Volkes oder einer grösseren Gruppe vorbehalten hat. Aber wenn der Titel auch amtlich so erklärt wurde, so ist es doch sehr wahrscheinlich, dass die Mitglieder selbst damit eine andere Vorstellung verbunden haben. Anders ausgedrückt, sie haben nicht an ihre Anzahl gedacht. Dieser Titel kann also aus dem AT stammen. Vielleicht darf ich nun als ein Beweismoment mitanführen, dass ich schon im Februar 1953, als ich von Kumrān nur gerüchtsweise gehört hatte, geschrieben habe, dass an vielen Stellen des AT (Neh 6,18 7,2 Jes 53, 11—13 usw.) *rabbim* eine festumrissene Gemeinschaft, eine Partei ist. Dass die Leute in Kumrān diesen Titel gebraucht haben, hat mich sehr geärgert, denn ich musste mir nun die Klarheit verschaffen, ob die *rabbim* im AT und die *rabbim* in Kumrān genetisch zusammengehören, oder ob diese den Titel jener sich angeeignet haben, weil sie — und hier gibt es nun so viele Möglichkeiten, dass man sie kaum alle entdecken kann. Ich bin auch jetzt noch im Unklaren und möchte gern einen Beweis haben, dass die beiden Gruppen genetisch nicht zusammenhängen. Leider scheint es keinen solchen zu geben.

1QpHab ist sicher kein einheitliches Werk, sondern eine Kompilation, eine Art von »Critica sacra« oder »Synopsis Criticorum«. Für Hab 1,5 sind in 1QpHab II, 1—10 sicher zwei Erklärungen gegeben und wahrscheinlich auch weiterhin. Ausserdem kann kaum angenommen werden, dass der formalistisch denkende Kommentierer statt seiner gewöhnlichen Ausdruckweise *(pišrō'al* oder *pišrō'ašer)* auch *pešer haddābār'al* (X,9 XII,3.13) *pešer haddāβār 'ašer* (V,3; unsicher bleiben II,5 X,15) gebraucht hätte. Die Erklärungen können also aus verschiedenen Quellen stammen und ein sehr verschiedenes Alter haben.

Nun kommt etwas wie ein *mōrē ṣeδek* auch im AT vor (Hos 10,12 Jo 2,23, wahrscheinlich ist auch Jes 30,20 hinzuzunehmen) und auch *mōre ṣeker* (Jes wahrscheinlich ist auch Jes 30,20 hinzuzunehmen) und auch *mōrē ṣeker* (Jes dass die Kopisten auf bestimmte Persönlichkeiten hinweisen wollen und gewisser Gründe wegen nicht klarer sein können. Und hier erhebt sich nun dieselbe Frage: haben die Leute in Kumrān den Titel aus dem AT genommen oder ist dieser »Lehrer der Gerechtigkeit« identisch mit demjenigen, auf den in dem AT so geheimtuend hingewiesen wird? Und wiederum: ich möchte gern an die erste Möglichkeit glauben, aber ich sehe nirgendwo einen Beweis dafür.

Wir könnten sicher etwas mehr über den »Lehrer der Gerechtigkeit« wissen, wenn 1QpHab XI,4—8 keine Kompilation wäre. Aber leider ist sie es. Für das berühmte *ʿbvt glvtv* hat der Kopist beiderseits etwas Raum übrig gelassen, wahrscheinlich deshalb, weil er aus seiner Vorlage nicht mehr entdecken konnte, wohin diese Phrase gehörte. Sie war augenscheinlich über die Zeile oder am Rand angeschrieben. Auf Grund von 1 Chr. 8,6 9,9.33 24,31 Num 36,1 + Jes. 45,13 Hes 33,21 40,1 kann man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass sie »die Häupter seiner Gefangenschaft« zu übersetzen ist. Wahrscheinlich gehört die Phrase zu dem »Lehrer der Gerechtigkeit«, aber auch das Umgekehrte ist möglich, auch der »Priester der Gottlosigkeit« kann eine Gefolgschaft haben. Sie haben ein Fest gefeiert und auf erstem Blicke scheint es, dass der Versöhnungstag gemeint ist und wir dadurch eine gewisse Handhabe bekämen. Ich glaube zu wissen, dass der Versöhnungstag (und Lev 16) aus Jerahme'el stammt. In Lev 16,21 ist *'iš ʿitti* »ein Mann aus der Familie ʿAttai« (1 Chr 2,35; LXX: Ethth(e)i), eine Familie aus Jerahme'el, deren genaue Genealogie gegeben wird (1 Chr 2,34—41). In Lev 16,22 ist *'ereṣ gezerâ* »nach dem Lande Gezer« (1 Sam 27,8 Kt *girzzi, gerizzi*; Q *gizri;* LXX Gesiri, LXX^{o} gezraion). Der Mann, der den Sündenbock über die Grenze seines Volkes führen musste, wurde sicher sehr oft von dem Nachbarvolke erschlagen.[2]) Wahrscheinlich sind also aus dem Wörterbuche zwei Hapaxlegomena zu entfernen. Da »unser Bruder Hananja« (den ich mit dem Hohenpriester Johanan zusammenstellen wollte) den Pesah um 418 v. Chr. in Jerusalem eingeführt hat (vielleicht zusammen mit einem grossen Beschneidungsfest) und ihn auch in Job einführen möchte, könnte man ja annehmen, dass er später auch den Versöhnungstag eingeführt hat. Er könnte also »der Lehrer der Gerechtigkeit« gewesen sein. Oder aber, wie er den Pesah, hat sein »Bruder« den Versöhnungstag gefeiert. Nun ist es aber leider so, dass der *jom hakkippurim* in XI,7 nur als eine Möglichkeit geboten wird. Der Tag heist auch *mōʿeδ menuḥaδ* (XI,6 und *jōm ṣōm* und *šabbaδ menuḥāδām* (XI,8), die ja nicht denselben Festtag zu bezeichnen brauchen. Und schliesslich, es wäre sehr sonderbar, dass dem Leser in Kumrān, der doch wusste, was ein Versöhnugstag ist, so viel andere Namen geboten werden. Vielleicht waren die Exegeten uneinig darüber, welcher Festtag es gewesen ist.

Der Chronist hat die Gewohnheit gehabt nachexilische Ereignisse in die vorexilische Zeit zurückzudatieren. Ich bin überzeugt, dass er in 2 Chr 24,20—22 die Ermordung des Hohenpriesters Jesua ben Jozadak und des Propheten Sacharja ('Iddō ist ja doch vielleicht eine Nebenform von Jojada), die auch Mt 23,35 Lk 11,51 JOSEPHOS Arch. XI,7:1 erwähnt wird, in die vorexilische Zeit zurückträgt. Man soll hier nicht vergessen, dass dieser Jehojada-Jojada-Jedaja in die zadokitische Genealogie (Es 7,1—5 1 Chr 5,30—41 (6,35—38)) nicht aufgenommen ist und, dass wir keinen Grund dafür entdecken können.[3]) Nun erzählt derselbe Chronist 2 Chr 24,23—27 auf Grund von 2 K 12,18 weiter, aber seine Darstellung lässt in dem Leser ein sehr sonderbares Gefühl entstehen. Die Geschichte wird so dargestellt, als ob sie eine Untersuchungsreise eines Satrapen

gewesen wäre. Und ich glaube, der Satrap hat sich diesmal wirklich um die Sache gekümmert. Er hat dann aber sicher auch denjenigen, die sich in Judäa nicht mehr gemütlich fühlten, ermöglicht nach »dem Lande Damaskus« auszuwandern oder sich »in die Wüste der Völker« anzusiedeln. Ein Teil von denjenigen, die da glaubten, dass sie nicht erfasst werden konnten, ist natürlich in Judäa zurückgeblieben und hat sich (wenigstens teilweise) am Toten Meere angesiedelt. Vielleicht haben sie alle geglaubt, dass ihr »verborgener (oder »getöteter«) Imam« einmal zurückkehren wird. Ich brauche die Stellen im AT, wo diese Hoffnung ziemlich klar ausgedrückt ist, nicht zu erwähnen, sie sind jedem geläufig. Aber es gibt noch mehrere dieser Art. Das Schlimme ist nun aber wieder, dass wahrscheinlich auch Johanan ermordet wurde (gerade wie Joas[4]) und, dass seine Parteigenossen in der Folgezeit es noch viel schwerer hatten, denn ihre Schuld an dem Volke war sehr gross. Auch sie konnten fliehen und sich irgendwo ansiedeln und sie konnten ihren mörderischen Hohenpriester als einen »Lehrer der Gerechtigkeit« preisen. Sei dem wie es sei, jedenfalls haben die Flüchtlinge wenigstens die prophetischen Bücher des AT nicht mitgenommen, denn die Sekte im »Lande Damaskus« entdeckt sich in den Schriften, die manchmal doch gerade von ihr gesprochen haben, erst nachträglich. Und die Entdeckungsreise ist nicht zu Ende geführt, denn es ist sonst nicht zu verstehen, warum 1 QpHab nicht erklärt, wer der *mōrē šeker* in Hab 2,18 gewesen ist.

Und nun könnte man denken, dass die Zeloten ihre Geschichte und die Geschichte ihres Lehrers in der Lebensgeschichte Jesu Christi neu inszeniert hätten. Das bedeutet an sich noch nicht, dass Jesus Christus nicht gelebt hat. Vielleicht haben einige von ihnen wirklich versucht Jesus Christus als einen wiedererschienenen zelotischen Lehrer darzustellen. Man soll es ihnen nicht verargen, aber man soll ihnen nicht glauben. Einerseits könnte man ja mit demselben Recht auch die ismailitische Schi'a mit seinem »verborgenen Imam« usw. für eine Neueinstudierung der zelotischen Geschichte halten. Anderseits ist es aber vollkommen klar, dass Jesus des NT und des Thomasevangeliums kaum etwas mit den Zeloten gemeinsam hat. Die menschliche Geschichte hat wirklich wenig Möglichkeiten, dieselbe Konstellation kehrt etwas verändert immer.

[1]) G. R. DRIVER, Aramaic Documents of the Fifth Century B. C., Oxford 1957, 25-27.51-56. Kilikische Sklaven (hilki oder hlki) werden in diesen Briefen öfters erwähnt.

[2]) Da es dem so ist und ich überzeugt bin, dass diese Erklärung richtig ist, ist es möglich, dass der koptische Bruchstück (E. REVILLOUT in Patrologia Orientalis X (1907), 184), der Joh 7,1ff erzählt hat, ein historisches Faktum erhalten haben kann. Jesus hält sich hier im Hause des Irmeēl (= Jerahme'el) auf. Wir können jetzt ja ohne weiteres annehmen, dass die Familie, die den Sündenbock in »eine Wildnis« tragen musste, »ausserhalb des Lagers« ein Haus gehabt hat. Ob »gewisse Gnostiker« oder »persisch angehauchte Apokalyptiker« dieses Haus gesehen haben, ist mir fraglich und ich kann auch keinen Grund angeben, wie sie dieses Haus hätten »ausdenken« können.

[3]) Es sei nur nebenbei erwähnt, dass die »zwei Ölsöhne« in Sach 4,14 der hakköhen (haggāδōl) Jesua ben Jozadak und der kōhen hāro'š Johanan ben Eljasib sind (Zerubbabel kann nicht gesalbt werden!) und Sach 6,9 15 erzählt, wie er die beiden Kronen bereitet hat.

[4]) In diesem Zusammenhange ist es nicht mehr ein Fehler im Chronisten, dass er in 2 Chr 2,27 von der »Grundlegung des Hauses Gottes« spricht. Wenn wir genau wüssten, was sein roß hammassā' 'ālāv bedeuten soll, wären wir besser über Johanan informiert. Wahrscheinlich bedeutet es »die Menge der Orakel gegen ihn« als Hinweis, daß die Propheten den großartigen Hohenpriester sehr gehasst haben.

Man erlaube mir noch eine persönliche Bemerkung. CD ist der erste hebräische Text gewesen, den ich mir — leider, der Armut wegen — im Jahre 1927 abgeschrieben habe. Wahrscheinlich wird er auch der letzte sein, über den ich geschrieben habe. Diese Tatsache beweist m. E., dass Gott einen Menschen nicht ruhen lässt, ehe er das getan hat, was Er will.

F. M. BARTOŠ

Hus, Lollardism and Devotio Moderna in the Fight for a National Bible

In the history of the national Bible, the end of the fourteenth and the beginning of the fifteenth century is a period of sharp struggle, waged on the main battlefield of European culture. While the Latin nations had already won their national Bible, the two largest Germanic nations, the English and the Germans, were just entering the struggle, and so also were the first of the Slavonic nations, the Czechs. On this triple front the right of a nation to the Bible in its mother tongue was fought for, while authorities resisted, trying to suppress the national Bible and handing its disseminators over to the Inquisition for persecution. But the nations attained maturity and succeeded in winning their Bible.

This struggle, extending over many years, had eloquent expression in the apostologetics of the national Bible, originating in England and in Germany, and especially in Holland in the "devotio moderna" circles. We know of nothing similar in Bohemia. There is only passing mention in the writings of Thomas Štítný, John Hus and John Želivský.[1]) This is very little compared with the apotologetics known in the great nations mentioned above, but perhaps because of this we should value it all the more and try to get what we can from these rare voices of public opinion. There can scarcely be a better way to bring out their true characteristics than to compare these lectures with the English and Dutch apologetics.

Most of the apologetics of a national Bible came from England. It was there that the most vehement struggle was carried on.[2]) Attempts at translating the Bible were made here at an early date, and the French Bible was also quite widespread in a country where French was the language of the upper classes up to the middle of the fourteenth century. This circumstance also cleared the way for an English Bible. But when Wyclif and his pupils, primarily Nicholas Hereford, took up the translation of the entire Bible, ca. 1382, and made the English Bible an effective weapon in their own struggle against the church, then church circles began to fight against the translation. They did so even more when, around 1395, Wyclif's pupil John Purvey provided a new translation, smoother in style and finer. But in the free atmosphere of the English state, the only one in Europe that refused to make use of the Inquisition, and introduced the death sentence for heresy only in 1401 on pressure from the clergy, the conditions were present for a free discussion, if not at the Oxford University, from which Wyclif and his adherents were expelled, at least in a battle with the pen. The defence of a national Bible was begun by Wyclif himself. At the turn of the century, the struggle culminated in Purvey's General Prologue [3]) to his revised translation of 1395, a witty defense against the attacks conducted from university grounds, a defense which became in the English [4]) version one of the most effective of the Lollard leaflets. It is also interesting that in its original Latin it was preserved only in a Hussite manuscript[5]) dated 1418.

The Apologia for which the title De versione bibliorum is preferable — a title given it by Michel Denis when he included it in bibliographies — was transcribed by the Czech Hussite Paul of Slavíkovice. He omitted, however, the introductory part attempting to demonstrate that Hieronymus Vulgate was a faithful translation of the Bible. After the opening words telling the reader of this[6]), the author poses the question whether it is permissible to translate the Bible into a popular tongue, and recalls that two distinguished doctors of this department had devoted whole lectures to this problem without coming, however, to any definite conclusion.[7]) He said he would first give the reasons presented by the first doctor, then add reasons he himself thought could be given against the permissibility of such translations, and finally would refute these objections. It would seem that we could not take this completely literally, for there follows a determined apologia of the translation. We do know of lectures in 1401 and that period, by two doctors on this question, but both are definitely opposed to the translations.[8]) Apparently the author wanted to use the opening words to cover the boldness of his act in opposing two foremost Oxford doctors, and even to arouse the impression that what he was presenting had originated at this university,[9]) something that was scarcely imaginable after 1401. Then we would have one reason more [10]) for supposing that the apologia was written by Purvey, for he proceeded in exactly the same way in the Prologue. This was the last shot fired by the old fighter against his opponents who forced him in 1401, with threats of burning at the stake, to retract, a move which deprived him of the esteem of co-believers[11]), for others went courageously to their death. But it is also possible that with this apologia the leadership of the Lollards was assumed in 1410 by their spokesman Richard Whyche. He is evidently the Master Richard to whom a similar writing[12]) is ascribed by an almost contemporary testimony.

The cause for which the Lollards fought, even with weapons, was the object of peaceful endeavours of the devotio moderna, the lay and clerical movement in Holland, whose spiritual father was Master Gerard Groote (1340—1384), a sort of Dutch counterpart to the Czech Milič.[13]) Up to the 34th year of his life he was a quite average opulent Prelate, but then came a complete reversal in his nature. He gave up the profitable prebends, leaving only one for himself, and after a few years of wavering and searching, he became a fiery preacher in 1379. But after more than three years' public activity, his opponents succeeded in obtaining a ban on his preaching, facilitated by the fact that he had not accepted ordination; before Groote could succeed in getting the ban removed he died on August 20th 1384. He left behind him many devoted pupils and friends, the foremost of whom was Master Florentius Radewijns (1350 –1400) who gave firm foundations to the movement. He rid it of the errors and faults with which the contentious, sophisticated, and somewhat inquisitorial Groote had burdened it, and he developed the most fruitful and vital elements of Groote's work, particularly the mighty inward and ardent Christianity, based on finding the way to the purest of sources, the Gospel, and turning away from speculation and dogma to life and action in the spirit of Groote's commandment: "Let the root of your study and the mirror of your life be first of all the Gospel, for they contain Christ's life! Most probably Master Florentius also made use of the valuable experiences he acquired in Prague, where he acquired the status of graduate student in 1375 and master of philosophy in 1378, after which he continued for only a short while in his studies in the University of Law.[14]) He experienced in Prague the tragic destruction of Milič's Jerusalem in 1374,

that magnificent experiment in building an institute for distressed women, and a centre for a school of preaching which its opponents succeeded in overturning. As if he were keeping in view this ruin of Milič's work, Florentius sought to ensure the work of Groote in another way, seeking the powerful protection of the influential Augustinian Order. When in 1386 Groote's pupils founded the Augustinian Monastery in Windesheim, which later became in 1395 the head of the congregation of reform tendencies, the centre of many similar monasteries, Florentius began to found Homes of Brethren and Sisters of Common Life under its patronage. These were laymen who had given up their property and earned their living by their own hands, usually by copying religious writings; when printing was invented they devoted themselves to the publication of this literature, and set up successful printing shops. Many also worked in the sphere of education and made substantial contributions to the establishment of humanism in the culture of the Rhineland, whence it penetrated farther into Germany. All this originated from Florentius' home in Deventer and from the first home of the Brethren which he established in this town. Under the protection of the Augustinian Monasteries of the Windesheim congregation, and under the leadership of its members, many Homes of the Brethren arose in the fifteenth century, taking an outstanding part in preparing for the Reformation in Holland and neighboring sections. Among the pupils in their schools were Nicholas of Cues, Erasmus and Luther, and many other fighters for the world Reformation and writers of the work Imitatio Christi[15]), a classic expression of the piety of the movement and of the trend of devotio moderna.

This movement created a great religious literature in Latin and the popular language as well, making abundant use, of course, of the Dutch translation of the Bible, even if this did not perhaps originate with the devotio moderna. The very existence of the Brethren and Sisters of Common Life met with opposition from church authorities because they were an eloquent, even if indirect, protest against the so-called mendicant orders, since they lived from the work of their own hands. This brought on attacks against the mthat were so violent that they had to defend themselves. They carried out this task in an extraordinarily skilful way. As if following the example of the recent deed of Matěj of Janov who also took up the defence in 1388 of frequent administering of the Lord's Supper, so dear to the followers of Milič, Florentius won over a respectable number of distinguished personalities, chiefly doctors of the nearest university in Cologne, founded in 1388, who wrote a favourable opinion on the permissibility of the way of life led by the Brethren, and of possessing and distributing the German Bible and other religious writings[16]). The results of this inquiry were drawn up by Master Florentius in an effective propaganda leaflet, both in Latin and in Dutch. The second part, which became an independent work, has been given the title De libris Teutonicalibus.[17]) Of course the leaflet did not silence the attacks of the Inquisition. The latter attacked perhaps even before the death of M. Florentius[18]), and it was not until the Brethren succeeded in warding off the still sharper attack of the Dominican Matthew Grabow and in achieving his conviction in 1419 in a long trial which they themselves initiated by an accusation at the Council of Constance, where they and the kindred movement of the Begards by Cardinal P. Ailly and Dr. Gerson, that lasting harmony could set in.[20]) Like the English apologia, the leaflet took the form of a question, but it is interesting chiefly for the non-theological reasons summarized in the second part. Here we find in particular an enumeration of the nations that used their own Bible. This part gives

fine testimony to the learning and world outlook of the writer. Germanic specialists are impressed that the apologia recalls the oldest translation of the Bible into a Germanic language, the Gothic translation by Ulfila.[21]) But Slavic specialists also find here the interesting assertion that Slavs had their own Scriptures and the whole Bible in their national language. [22]) Such an assertion from M. Florentius is not surprising. He could have seen the Glagolic Scripture in the Prague Slavonic Monastery, and learned of the ancient Slavonic translation of the Bible. But we also find a detail in the Apologia that could interest us even more.

Among the reasons he gives for permissibility of a national Bible, we read that the Apostle Bartholomew also preached to the Indians and translated the Gospel of St. Matthew into their language. This is a piece of information rare enough to attract our interest. The apologia refers for this to a source that is so remote that the modern publisher did not identify it: sicut scribit beatus Dorotheus. By this he means the legendary martyr Bishop Dorotheus of Tyre, who was supposed to have perished because of Julian's persecution and to whom many writings have been ascribed.[23]) But the same assertion is made, without documentation on where he got it, by — John Hus.[24]) Did he get it perhaps from Florentius?

As far as we know, our Czechoslovak libraries do not have the Dutch apologia, although it would be as much worth transcribing as the English one was, and would surely arouse a good deal of interest. It is also possible that it met its end with so many other of Hussite literary monuments, or that it is still hidden in some library not yet properly investigated. But there is still another possibility of how Hus may have became acquainted with the Dutch apologia, a possibillity all the more probable, since Prague's contacts with the devotio moderna movement had weakened considerably after 1388 when it found a cultural centre that was much closer, in the newly founded University of Cologne. The possibility could have arisen when Hus made a journey to the Rhineland, if he made such a journey with the royal court of Václav IV in the winter of 1397—98. In this way we would obtain great help in solving one of the most persistent mysteries in Hussite research.

Master John was in the Rhineland[25]) some time before 1405 as we know from his recollection that he saw women there in wigs, and a little later he wrote about the ecclesiastical princes of the Rhineland appearing in knightly armour. But this is all that is found about this important episode in his life in his extensive works. He says not a word about what brought him to the Rhineland. He could have gone there as a companion or secretary for a wealthy tradesman, such as the wholesale trader Kříž, or for a nobleman on a diplomatic mission,[26]) or, as V. Flajšhans resourcefully suggested, he could have gone with the royal entourage, when Václav IV went in 1397 for the last time to the Empire, and from there to Rheims to meet at the French court. Provisionally the last is the best solution of the mystery, and a combination with the Dutch apologia would fit very well into it.

There is no sign that Hus might have gone as far as France at that time. But the journey could have become so protracted, as compared with the original dispositions made for it, that part of the entourage might perhaps have been sent home sooner, because of the expense. But Hus could have gone as far as Cologne. Members of Charles University, among whom he was most likely to have been travelling, took part in the journey as advisors to the court in the question of healing the schism in the church, a part of the political program

of the Prague court. It was nearly twenty years since the church had been divided, one half paying allegiance to the Pope in Rome, the other to the Pope in Avignon. And this campaign was actively supported also by the young university in Cologne on the Rhine, too. This university had been founded by the city, not the ruler, and the city probably had more sympathy for efforts to smooth over the schism than did the Elector of Cologne, as devoted to his Pope as all his Rhineland colleagues. The schism meant for the Rhineland, on the boundary of the contending regions, war or at least a crippling of trade on which the welfare of the town depended. The University of Cologne therefore welcomed the first steps taken by its elder sister institution in Paris as early as 1394, and displayed zealous activity in the problem of reviving church unity at least to 1397.[27]) So if Hus came to Cologne with the royal entourage some time[28]) at the beginning of February 1398, he could surely, like his colleagues, say a good deal about this question of restoring church unity, but of course also about everything else that was discussed among the Cologne colleagues. And it was not likely that they would fail to touch on the question just opened among the doctors of Cologne by M. Florentius and his inquiry on the permissibility of the Bible and religious literature in the popular language. It is easy to imagine at this point, how eagerly the young Prague master listened to the discussion, and how he perhaps answered questions about conditions in Bohemia. There were still lively recollections in Prague of the recent clash[29]) between Master Matěj of Janov and the Consistory about a Czech translation of the Bible in 1392, which was given a tragic turn by the death of Matthew a year later. How could Hus have failed to be hugely interested in the Apologia for a national Bible, to which the doctors of the University of Cologne contributed?

Even though the work of Master Florentius might not have got in Hus' hands in final form, it still must have occupied an important place in the spiritual development of Master John. And we may have lifted at least a bit of the curtain which hides from us one of the basic problems of Hus' life, the problem of his life as a young man. What I have gathered here is, of course, only a small start in the solution of this problem. Someone more fortunate will perhaps succeed in advancing further along the way I have attempted to clear. With this wish I greet those who may take up the solution of an interesting and important mystery, which I have not managed to solve, and can only formulate. This is the mutual relationship between the significant watchword of the programme of both movements, the pre-Hussite and the Dutch. This watchword reads: Omnis Christi actio nostra est instructio. This mystery has received no attention hitherto, but it deserves notice. In our country we read this watchword in an especially significant place, in the introduction to the founding document of the Bethlehem Chapel, which may be called the manifesto of the Milič movement. As is known, this document declares that the preaching of the word is the greatest commandment and heritage from Christ and from the saints of the Old and New Testaments. Furthermore, the chapel's founder, Hanuš of Milheim, announces the founding of Bethlehem Chapel, giving as the reason that every act of Christ is a commandment for us[30]) and using the phrase we have just cited. We read the same phrase in the writings of Gerhard Zerbolt of Zutphen (1367—98): Super modo vivendi devotorum, and in the oldest version of the famous book De imitatione Christi[31]). Zerbolt added that it is a saying of Augustine. But Professor Huma has not succeeded, as he was kind enough to write me, in finding the quotation in Augustine's writings. I myself vainly searched for it in the Concordantiae Augustinianae of D. Lenfant (1656—65), so it seems to be some work

erroneously ascribed to Augustine. Professor Hyma did, however, find the quotation in the famous work by the Cartousian Ludolf de Saxonia († 1377) Vita Christi. So far this is the oldest documentation of this phrase which later became very widespread in Hussite literature,[32]) most probably through the influence of Jakoubek. It really gave eloquent expression to the longings of the Hussite movement to follow Christ to the very end, a longing which was shared by the devotio moderna of Holland. Perhaps following up this clue will disclose some spiritual encounter,[33]) such as could be imagined in regard to Hus in 1398.

■

[1]) cf. my paper Počátky české bible (Beginnings of the Czech Bible), 1941, pp. 16, 18, 31. The struggle for a national Bible was described in detail by Margaret Deanesly, The Lollard Bible (1921), chiefly pp. 18—130, and in part in the book by Konrad Burdach cited below.

[2]) Margaret Deanesly op. cit., 268 ff.

[3]) Ibid., 255 ff.

[4]) Published by Deanesly, pp. 439—45, under the title Purvey's Determination.

[5]) In the Vienna National Library mss. 4133 1. 195—207. Like Deanesly, I was able to make use of the above mss. only in excerpts printed by M. Denis, Codices theologici r. c. Bibliothecae Vindobonensis I, 1, 483 ff. A modern edition of this work is desirable. For Pavel of Slavkovice, cf. my article, "The Hussite Apostle of Jičín," in Kostnické Jiskry, 1954, no. 37.

[3]) Stabilita siquidem translacione Jeronimi tamquam vera, begins the apologia, in duobus articulis prelibatis superest... I. e., the opponents argued that Hieronymus admitted he sometimes made mistakes in the translation (Deanesly op. cit. pp. 294, 296).

[7]) Duo valentes doctores huius katedre... totum tempus lecture sue consumebant... neuter tamen apperuit scole, quid voluerit ultimate diffinere.

[8] Deanesly published the addresses by Wm. Butler and Thos. Palmer on pp. 401—37.

[9]) I am afraid that Deanesly succumbed to this when she made the explanation that the apologia is based on a discussion between Peter Payne and Thos. Palmer. Besides, she proceeds from the erroneous belief that Payne was a doctor, although she corrects this in the Errata. Deanesly dates the apologia 1403—5, evidently because Butler's Determination dates from 1401, and if the apologia names the existing archibishop of York as the fourth since Thoresby, this is not counting the one-year office of R. Waldby (1397—8); M. Denis inserted the paper here, so it would be the case Archbishop Richard, d. 1405 (C. Eubel, Hierarchia sacra I,2, 1913, 233).

[10]) Deanesly mentions others, p. 291.

[11]) For Purvey's end, ibid., pp. 283—9, 297. He disappeared without trace, either in prison or in hiding.

[12]) M. Richardi de translacione s. scripture in vulgare ydioma. Catalogues of the libraries of the Charles University colleges, ed. by J. Becka and E. Urbánková, 1948, col. 144. For Whyche cf. my article "The Lollard and the Hussite Exposition of the Apocalypse," in RS 6, 1937, pp. 112—4.

[13]) About Groote and devotio moderna there is extensive literature, but most of it inaccessible to me. A survey is given by E. Barnikol, Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben (1917), H. Baron in HZ 132, 1925, pp. 420—46, and A. Hyma, The Brethren of the Common Life, 1950. For Groote's relations with Bohemia, cf. E. Winter, Die europäische Bedeutung des Frühhumanismus in Böhmen in Zeitschrift für deutscher Geistesgeschichte, I, 1935, pp. 233—42. But Groote's study at the Prague university is proved only by a late and legendary biographer P. Horn (in N. Archief voor Kergeschiedenis N. S. 6, 1909, p. 332ff), and his contact with Prague does not begin for us until 1378, when he had Pseudochrysostom's Opus imperfectum transcribed for him, probably through Florentius (Gerardi Magni Epistolae, ed. W. Mulder 1933, p. 15; in addition cf. my Husitství a cizina, 1931, p. 142). Nor is the journey of Groote's friend J. Cele definitely proved (op. cit., p. 62), and even less sure is his reason for it (L. Schulz in RE³ 3,770).

The interest shown by Groote in 1378 in the opinions of Dr. J. Klenkok whom Mulder confuses by a curious error with Clymeton Langley, ascribing the latter's work to him, shows nothing concerning his relations with Prague. A fine work was written about Klenkok by H. Bütow in HVj 29, 1935, pp. 541—75. Horn's testimony has now been published by A. Blaschka, Zur devotio moderna in "Deutsch-Slavische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten", 1956, p. 21, but his brilliant commentary can hardly save the testimony from doubts. Horn lived in 1424—79, and it is hard to believe that he had his testimony from J. Cele who died in 1417, as imagined by I. Van Ginneken, the originator of the fantastic theory of the origin of the Imitatio, to the criticism of which Hyma (190 ff) gave so much convincing proof. 14. LD 1, 166, 180 and MUP II, 1, 65, which probably was not included in literature about Florentius; known to me, by the way, almost solely from the article by Schulz in RE³ 6, 111—4; a distinguished part of this literature is the book by Gerretson, 1891, which returned to Florentius his merits and an importance which up to that time ascribed to Groote, as described by Barnikol. 15. There still is no decision on the centuries-long conflict about who is the author of the famous work There is only general unanimity that it cannot be Thomas à Kempis whose name appeared on most of the innumerable editions. Fr. and Lis. Kern give an instructive summary in "Die Thomas a Kempis Frage" in the Theol. Zeitschrift Basel 5, 1947, 169 ff. Hyma (op. cit., pp. 145—94) upholds the view that the original version is the so-called Eutine text, published in 1845 by J. F. Meyer, Thomae a Kempis Capita quindecim inedita, which according to him originated with Gerard Zerbolt.

[16]) Unfortunately the only of these replies extant is that of December 2, 1937. It was published by L. Korth, D. ältesten Gutachten über die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens v Mitt. aus d. Stadtarchiv Köln 13, 1887, pp. 14—7. But there is nothing in this that might interest us. The personal data of all those who answered the questionnaire, ib. p. 7. The only one to go through Prague was Gerh. Radinc of Groning, who was active there in 1375—85.

[17] The latest edition of this writing was by Jostes, Preger, Hyma and C. J. Jellouschek. Ein mittelalt. Gutachten über das Leben der Bibel in Aus der Geisteswelt des Mittelalters (M. Grabmann-Festschrift) 2, 1935, 1186—99, of which the two last pages deal with its dissemination in manuscript form, the version of which was ascribed to Nik. Dinkelspühl (cf. mss 4287). I use this edition because it is available and richly equipped. Disagreeing with previous research workers, I consider Florentius to be the writer, even though I do not know the reasons why Hyma inclined to the more widespread view, considering the author to be Gerh. Zerbolt (1363—98). I am of the opinion that the latter's authorship was completely exploded by Jostes in HJ 11, 1890, pp. 1—11. The facts speaking for Florentius are his dominant position in the movement (cf. note 14), his study of law (ibid.) as well as what was said in the text of this study.

[18]) For the address of an unnamed inquisitor, cf. I. L. Mosheim, De beghardis et beguinabus commentarius (1790), pp. 443—50.

[19]) The sentence was published by K. Keussen in Mitteilungen, op. cit., pp. 33—47.

[20]) The Osnabrück Augustinian Gottschalk Hollan included an excerpt from the Apologia in ca. 1466, in his book of sermons (Deanesly, op. cit, p. 97).

[21]) K. Burdach, D. nationale Aneigung der Bibel u. d. Anfänge der germanischen Philologie (1924), p. 39. The famous Codex argenteus, containing Ulfila's Bible and taken in 1648 from Prague to Sweden, was discovered in a Rhineland Monastery in 1554 (ibid,. p. 62).

[22]) Sclavi habent proprios .caracteres et in eorum lingua totam scipturam Before this we read a rather confused sentence: Rutheni illas scripturas, quas recipiunt scil. epistolas Pauli in proprio ydiomate habent editas, sicut dicunt, qui noverunt.

[23]) Migne PG 92, 1071. Doretheus does not say that Bartholomew had translated the Bible, but merely that he gave the Gospel of St. Matthew to the Indians. The apologia in the heat of battle ascribed this translation of the Gospel to him.

[24]) Everyone may speak and confess the law of God, and, if he is able, read it either in Latin as St. Mark wrote the Gospel or in Greek like St. John... or in Hebrew like St. Matthew... or in Syrian like St. Luke... or in Persian like St. Simon... or in Indian like St. Bartholomew (Master John Hus, Correspondence and Documents, ed. by V. Novotný (1920), p. 107, where in place of Indian is written Judaic, which was then corrected by V. Flajšhans).

[25]) In addition see my booklet "In the Footsteps of the Heritage of Master Jan

Hus" (1939), p. 22. For Václav IV.'s journey to the Empire in 1397—8, of my Čechy v době Husově (Bohemia in the Time of Hus) (1947), pp. 148 ff.

[26]) It seems that Hus knew from his days in Prachatice the leading minister of Václav IV, Jindřich Škopek of Dubá, and was well acquainted with the king's diplomat Mikuláš of Unhošť. For both of these cf. my book cited above, pp. 461 and 469, and the articles cited in it.

[27]) H. Keussen, Die alte Universität Köln (1934), pp. 57—58.

[28]) Th. Lindner, Deutsche Geschichte unter K. Wenzel II, 1880, p. 509.

[29]) Cf. my Počátky, p. 8.

[30]) Cum autem omnis ipsius accio suorum fidelium instruccio censeatur... igitur ego Johannes de Mulheim (MUP II, 2, 300).

[31]) Omnis Christi accio nostra est instructio secundum Augustinum, says Zerbolt. The so-called Eutine text (see note 15) reads: ut sic Christum imiteris, quia omnis actio (emus) nostra est instructio. Given by Hyma, op. cit., 188.

[32]) This surprised me in the postilla by Dr. J. Štěkný and gave me the idea of suggesting that it was he who wrote for the founder of the Chapel, at whose foundation he had participated, the introduction to the founding document, and — so that I may give him this priority against former view that Matthew of Janov who had done it (cf. article "Hus" Teacher Dr. J. Štěkna and the Bethlehem Chapel" in VČA 58, 1949, p. 12). For the correctness of the older assessment, O. Odložilík gathered new documents from the works of Matthew, The Chapel of Bethlehem in Prague (Wiener Archiv f. Gesch.. des Slaventums und Osteuropas II, 1956, pp. 134—9), and showed that all the terms used in the introduction, except for one, are taken from the Bible, and that all are used by Master Matthew. But I am afraid that he overestimated the importance of this, a natural style for any theologian, and underestimated the importance of the watchword for the program, which in my judgment is much more individual, and which cannot be found in Matthew of Janov, as we may presume from Odložilik's silence on this.

[33]) In this connection I should like to draw attention to a very early manuscript of Zerbolt's writing De spiritualibus ascensionibus in the University mss. I.G. 42b, which according to Truhlár dates from the 14th century, to the end of which the author did not live, and to the transcriptions in the same place XIII G 18 (Oldř. Kříž) and in the volume in the library of the Prague chapter A 73,3. This is a work of historic importance, for it had a powerful effect on Luther and indirectly on Ignatius of Loyola as well (Hyma, op. cit. pp. 167—73). It is also interesting that both Zerbolt and Florentius made great use of the tractate by David of Augsburg, De profectibus religiosorum (Hyma, op. cit., p. 174), the second part of which was translated by Štítný. This was his first work (Jakubec, Dějiny literatury české (History of Czech Literature) I, 1929, p. 230).

AMEDEO MOLNÁR

Etudes et conversion de Luc de Prague

L'Unitas Fratrum croyait être par la grâce de Dieu, le gage d'une proche Réforme de l'Eglise entière. Luc de Prague a largement contribué à faire de cette conviction un des principes fondamentaux de sa raison d'être. Par ce fait il devint, après Jean Hus et Pierre Chelčický, l'un des représentants les plus remarquables de la Réforme tchèque.

Luc naquit à Prague, c'est ici qu'il passa sa jeunesse et fit ses études. Mais bien que tout au long de sa vie laborieuse et plus tard dans les souvenirs reconnaissants des Frères son nom soit lié à sa ville natale,[1]) lui-même ne décrit nulle part ses jeunes années. Il n'était pas homme de souvenirs et ses heures d'abandon furent rares. Pourtant ce fut la Prague calixtine qui devint la scène de sa lutte pour atteindre la dernière certitude de la vie. L'aiguillon de la «grande misérable nécessité du salut»,[2]) il le sentait déjà dans les murs de la ville royale et c'est ici encore qu'il se décida à «tout donner, tout quitter et tout risquer»[3]) avec cet amour des conséquences qui l'amena chez les Frères dans l'Unité.

Les prédications d'un homme remarquable, le prêtre utraquiste Michel, éveillèrent sa conscience à l'inquiétude d'un chercheur de vérité. Longtemps Luc se souviendra avec gratitude de ces discours à l'église de St. Egide au sujet du «déroutement et de la vérité».[4]) Michel, Polonais de naissance, avait groupé sous sa chaire les éléments utraquistes radicaux. La sympathie d'un noyau de l'intelligence pragoise dont Luc faisait partie, encourageait ses efforts. Rien d'étonnant. Michel le Polonais, chef reconnu et aimé, anima la ville de Prague à la façon des plus grands prédicateurs de la Réforme tchèque, Milič de Kroměříž, Jean Hus ou Jean Rokycana.[5]) Sa voix intransigeante resta ineffaçablement gravée dans la mémoire de l'énergique ami de Luc, Laurent de Krasonice,[6]) et le fameux juriste Victorin de Všehrdy, dix-huit années après sa mort encore, écrivait à son sujet avec grand respect.[7]) La mort de Michel le Polonais était elle-même un point d'exclamation. Pour Luc, elle mit en relief d'un côté la faiblesse de l'Eglise utraquiste et de l'autre le caractère absolu d'une recherche religieuse.

Vers la fin d'août 1480 on apprit l'arrestation de Michel au château de Karlštejn. Luc, étudiant d'Université, fut sans doute parmi ceux qui en furent touchés le plus sensiblement. Jusqu'ici il avait suivi l'activité de Michel, vieillard septuagénaire, depuis le moment où Vladislav Jagello commençait à diriger sa politique intérieure contre les partisans du Calice. Par des prédications hardies, Michel le Polonais savait attaquer les abus du pouvoir temporel, oui même défendre les Conseillers de la ville de Prague que le roi avait fait arrêter et torturer à tort. Cette témérité qui révolta contre le monarque la ville presque tout entière, ne fut pas oubliée par Vladislas. Le 25 août il y répondit par la prison de Karlštejn qui, bientôt, amena la mort de Michel (le 2 novembre 1480).

Il est fort probable que la mort du prédicateur qui, pour la première fois, avait fait sentir à Luc de Prague ce que voulait dire «d'être tourmenté par une cruelle faim de vérité»[8]) avait profondément bouleversé le jeune homme de 22 ans. Nous ne croyons cependant pas que Luc de Prague aurait lui-même pris part aux protestations de Michel le Polonais contre le despotisme du roi. Le récit

d'après lequel Luc aurait quitté Prague avec quelques compagnons après l'arrestation de Michel, de peur de la colère du roi, nous semble n'être qu'une hypothèse tardive de Mattieu Collinus de Chotěřina. Dans son introduction de 1562 à l'écrit Antiqua et constans confessio fidei ecclesiae Christi in regno Bohemiae, l'humaniste a joute à la déscription de l'arrestation de Michel le Polonais le récit de la fuite de Luc de Prague, le bachelier, avec Jean Niger, le médecin.[9]) Si Collinus croyait l'année 1480 celle du départ de Luc de la ville de Prague,[10]) il lui attribue à tort le grade de bachelier car Luc ne le gagnera que l'année suivante. D'un souvenir personel de Laurent de Krasonice, nous savons que Luc de Prague et son frère Jean Černý ne devinrent pas en même temps membres de l'Unité.[11]) Jean Černý était au contraire à Prague, sans nul doute, en février 1480, étant plongé dans ses études privées de médecine et il semble peu probable qu'il l'ait quittée l'année même.[12]) Finalement si, d'après Jireček, le Maître Matthieu Machek doit être identifié avec le professeur Matthieu Vilémovský, élu doyen de l'Université en 1483,[13]) il nous semble presque impossible qu'une charge d'une telle responsabilité eût été confiée à un homme qui, trois ans auparavent, se montrait ennemi de la cour. Le récit de Collinus a donc, comme Jaroslav Goll l'a déja reconnu, une seule valeur: il nous révèle le nom du prédicateur qui influença la jeunesse de Luc de Prague, à savoir Michel le Polonais.[14])

Les études universitaires de Luc semblent avoir pris un cours normal. Mais l'éducation scolaire ne le contenta nullement. La vérité qu'il cherchait n'était pas l'évidence d'une connaissance abstraite mais bien plus une conduite vitale dans une responsabilité solidaire vis-à-vis de Dieu. «Que m'importe la vérité si je ne connais pas de gens parmi lesquels elle se trouverait, avec lesquels je pourrais y avoir part?»[15]) disait-il à cette époque.

Après l'influence bouleversante du prédicateur Michel, la lecture des oeuvres de Pierre Chelčický devint pour Luc l'événement le plus décisif. C'est son ami d'études, Vojtěch (Adalbert)[16]) qui l'y rendit attentif. Plus tard, lorsqu'il aura élaboré en lignes principales sa théologie, tenant compte des nuances les plus fines, Luc envisagera avec beaucoup plus de méfiance la rupture radicale entre le christianisme, domaine de Dieu, et le monde, domaine de l'Antichrist. Mais dans ses jeunes années, c'était précisément l'intransigeant radicalisme du penseur paysan du sud de la Bohême, qui le poussait à changer sa recherche intellectuelle de la vérité en un acte confesseur. Sur les pas de Chelčický, il prit le chemin menant à la «vraie petitesse».[17])

Le service amical de Vojtěch ne fut guère l'unique. Il faut plutôt se représenter le jeune Luc comme membre d'un groupe d'étudiants, de bacheliers et de quelques Maîtres de tendances humanistes qui s'occupaient des questions de foi et de pratique chrétienne. Outre Vojtěch, il faut y compter le frère aîné de Luc de Prague, Jean, nommé Černý (le Noir), Laurent de Krasonice en Moravie, Victorin de Chrudim (ou de Všehrdy),[18]) Matthieu le Notaire,[19]) Maître Jacques de Stříbro et le prieur du cloître slave à Prague, successeur d'André, inconnu de nom, mais connu par son hospitalité dont Luc bénéficia.[21]) A ces noms on peut encore ajouter, dans une mesure restreinte, celui du Maître Duchek de Mělník, professeur de Luc, qui monta, après Michel le Polonais, à la chaire de St. Egide.[22]) Vojtěch et Matthieu étaient des lecteurs fervents de Chelčický;[23]) Jacques Stříbrský est désigné par Laurent de Krasonice comme «ami parfait des Frères qui, après sa mort, reçut le surnom de picart»[24]) et Victorin de Všehrdy s'occupait pendant longtemps de la doctrine de la justification par la seule foi.[25]) Quant à Duchek de Mělník, il avait soin de la renommée de l'Université utraquiste, il était connu comme hussite fervent ayant le courage de confesser ouvertement les

«scelera et impietates» de sa propre Eglise.[26]) Enfin, le frère aîné de Luc, tout en s'occupant de médecine, ne aissait rien à désirer quant a son intérêt religieux. Ce groupe d'hommes religieusement éveillés caractérise bien le milieu dans lequel Luc de Prague passait ses années d'études. Toutefois il faut se garder d'y voir l'image anticipée de cette Unité à laquelle Luc se ralliera bientôt. Parmi ces érudits le nom des Frères ne fut prononcé qu'avec timidité et prudence. Après 1490, Victorin réussira à lancer le programme d'un humanisme tchèque d'inspiration hussite et gardant ses réserves devant les humanistes latinisants. Jusque vers 1520, les partisans de ce courant se feront remarquer par une attitude de tolérance bienveillante à l'égard des Frères de l'Unité. Les attaches de Luc et de Krasonický avec leurs anciens amis d'études y ont certainement été pour quelque chose. Mais si pour ces humanistes tchèques la défense de l'utraquisme devenait affaire de politique bourgeoise, Luc et ses confrères insisteront sur le côté spécifiquement chrétien de la tradition hussite.[27])

Jean Blahoslav rappelle que «Frère Luc fut pendant de longues années élèves des Ecoles».[28]) De ces années d'études nous ne connaissons que deux dates précises qui présentent à la fois les premiers documents sûrs de la vie de Luc de Prague: la date de ses examens finaux à l'Université et celle du jour où il fut solenellement reçu bachelier ès arts. L'examen fut annoncé par le Doyen Duchek de Mělník le 10 août 1481, un vendredi, et Luc s'y soumit vraisemblament le jour suivant. Le jury était composé des Maîtres Venceslas Pacovský, Venceslas le Pragois dit Castulus, Matthieu Vilémovský et Paul de Žatec. Parmi les 11 examinés Luc de Prague ne semble pas avoir excellé.[29]) Mardi, le 2 octobre, Luc de Prague fut reçu, avec quatre de ses collègues, par Paul de Žatec, bachelier «cum solemnitate», tandis que ses amis plus heureux le furent un jour auparavant par Venceslas Pacovský «cum gloria».[30])

On ne peut se faire une idée exacte de l'instruction de Luc de Prague lorsqu'il quitta l'Université. Son érudition qui avait surpris les Frères gardait un caractère strictement théologique. Il l'avait probablement acquise par une assiduité privée plutôt qu'à la Faculté. Il copiait sans doute, tout comme son frère aîné, les oeuvres marquantes de la discipline qui l'intéressait. D'ailleurs, il affirma lui-même avoir copié, «avant de s'allier aux Frères», les écrits de Pierre Chelčický[31]) et aucune raison ne parle contre la supposition qu'il fit de mème avec d'autres écrits théologiques soit latins, soit tchèques. D'après Blahoslav,[32]) Luc aurait connu non seulement les oeuvres des Pères de l'Eglise tels que Cyprien,[33]) Jerôme et Augustin, mais encore les Décrets et les théologiens scotistes et thomistes. Nous rencontrons en effet dans les écrit postérieurs de Luc de Prague de fréquents renvois aux oeuvres de Flavius Josèphe,[34]) Lactance,[35]) Eusèbe de Césarée,[36]) Jean Chrysostome,[37]) Boniface,[38]) Ambroise[39]) et d'autres. Des penseurs scolastiques reviennent sous sa plume les nom Raban, Bernard de Clairvaux, Pierre Lombard, Albert le Grand avec Thomas d'Aquin et Duns Scot.[40]) Il connaît surtout les commentaires johanniques du franciscain Nicolas de Lyre,[41]) recommande la lecture des *Epistolae sine titulo* de Pétrarque,[42]) traduit des extraits des oeuvres de Jean le Charlier de Gerson,[43]) fait mention d'un traité inconu de Jean Wesel.[42]) Quant à la littérature de la Réforme tchèque, il s'y est bien familiarisé. Il mentionne plus d'une fois Milič de Kroměříž, Mathieu de Janov, Maître de l'Université de Paris, Jean Hus, Jacobellus de Stříbro, Jean Rokycana, et tout particulièrement les travaux de théologiens taborites tel que Nicolas Biskupec de Pelhřimov, influencé par Wyclyf. Des oeuvres du *doctor evangelicus*, Luc en possédait un certain nombre dans sa bibliothèque, vraisemblement dès le temps de ses études.[44]) D'autres auteurs, comme Erasme, Lorenzo Valla et Jérôme Savonarole lui devin-

rent familiers plus tard seulement lorsque, depuis longtemps déjà, il était membre de l'Unité et avait entrepris deux grands voyages à son service.

Si, au moment où, en 1481, il quittait l'Université de Prague, l'étendue de son instruction nous est inconnue, faute de documentation suffisante, il faut faire crédit à Blahoslav affirmant que Luc «est entré dans l'Unité comme un glaive bien aiguisé».[45]) Formellement il restera fidèle à son érudition scolastique, même comme Frère. Blahoslav a cependant raison de constater que «par son zèle, il augmentait constamment ses connaissances». A vrai dire, ce n'est qu'après s'être allié à l'Unité que commencèrent ses années d'apprentissage théologique. Cet apprentissage signifiait pour Luc de Prague une adaptation assez pénible d'un intellectuel typique dont il porte toutes les traces, à la communauté concrétisante des Frères. D'ailleurs, la gloire de l'érudition du bachelier de Prague se détache très nettement par rapport à la «simplicité» des premières générations de l'Unité. Mais, dans la polémique avec le docteur Luther de Wittemberg elle perd quelque peu de son brillant.

Quittant la Faculté, Luc de Prague n'était pas inaccessible au sentiment d'une suffisance académique. C'est ce que semblent nous prouver les belles paroles au sujet de l'humilité nécessaire des intellectuels que Luc écrivit en 1510, faisant les comptes avec son propre passé. Il avait aimé, avoue-t-il, les «Maîtres très érudits» et «les cérémonies somptueuses, belle et décoratives» et il ne lui semblait nullement naturel de les échanger contre «une simple étable».[46]) L'amour de la vérité l'emporta.

Par ses prédications Michel le Polonais démontrait surtout la faiblesse morale de l'Eglise utraquiste dans laquelle Luc était né. La critique de Chelčický était bien plus impitoyable encore, s'adressant à la structure même de la société féodale. Mais Luc de Prague y lut davantage encore. Le message positif de Pierre de Chelčice l'attirait irrésistiblement. Erigeant en axiome absolu son discernement de l'opposition foncière entre le royaume de Dieu et le royaume du monde, Chelčický brossait le tableau séduisant d'une société idéale de chrétiens realisant par une vie rustique et pacifique la théocratie exigée par la Bible.[47]) L'éloquence spontanée des oeuvres de Chelčický saisit d'autant plus facilement Luc de Prague en ses jeunes années que les formules des théologiens colatiques n'avaient, de prime abord, rien de semblable à lui opposer. Plus tard seulement, Luc reviendra sur ses pas pour reprendre les études d'anciennes autorités. Mais dans ses oeuvres postérieures la trace de cette première défaite de la pensée scolastique ne s'effacera jamais complètement.[48])

Chelčický confirma Luc de Prague dans la conviction qu'on ne peut renconter Dieu ailleurs qu'auprès du Christ, personnage d'histoire tout autant que Roi vivant à jamais. L'accent posé sur la vie humaine de Jésus qui «était trente-trois ans homme du peuple, travaillant jusqu'à ressentir la fatigue, menant une vie pauvre, humble, sans éclat, pleine de tribulations et de privations jusqu'à la mort de la croix»,[49]) deviendra aussi celui de la théologie de Luc. Chelčický lui montra aussi la nécessité du martyre et du caractère minoritaire de l'Eglise ainsi que le danger imminant, dans la chrétienté, de la venue de l'Antichrist. La tendance à voir la vérité abstraite réalisée et concrétisée par une communauté de fidèles, exerça sur Luc de Prague la plus grande influence. Selon Chelčický, l'Evangile s'adressait non seulement à l'âme et à l'intelligence de l'homme, mais encore à la société. Son message avait un caractère social. Il n'est pas difficile de trouver le trait d'union entre cette conception de Chelčický toute opposée à l'augustinisme qu'elle soit, et la conviction de Luc de Prague que la participation au salut est d'un caractère communautaire. C'est l'idée dominante des jeunes années de Luc.

La vérité dont les écrits de Chelčický rendaient témoignage, devait, selon Luc, être réalisée pour pouvoir devenir vérité vitale. «Je puis affirmer nettement, dit-il, qu'avant de m'être allié aux Frères, en lisant des livres traitant la vérité, je me suis écrié: Dieu doit avoir quelque part ses gens de vérité. Car s'il n'en était pas ainsi, nous devrions tous prérir!» Cependant, il le savait déjà, la vérité ne peut passer du stade de la possibilité à celui de sa réalisation que par oeuvre directe de Dieu. «On peut connaître la vérité à l'aide des Saintes Ecritures et d'autres témoignages, mais elle ne naîtra dans ce monde que par la révélation de Dieu».[50])

Luc nous dit avoir eu connaissance des Frères par l'intermédiaire de ce même ami qui lui avait procuré les écrits de Chelčický. Laurent de Krasonice affirme expressément que Vojtěch était familier de l'Unité et que c'est lui qui «attira Luc». Mais le récit de Luc fait sous-entendre que l'initiative était de son propre côté. Vojtěch avait peur d'avouer ses relations avec une secte hérétique. «J'ai, instamment demandé à cet ami qui m'avait donné les livres de Chelčický, écrit Luc, de me dire s'il connaissait des gens proches de cette vérité. Car, lui dis-je, j'aimerais becaucoup m'allier à eux, même s'ils vivaient au delà de la mer. Dieu a certainement des hommes de vérité. Mais lui, il avait peur de moi et ne voulait pas me révéler ce secret. Quand je lui ai demandé pour la troisième fois très sincèrement en l'assurant de ne pas craindre un manque de droiture dans mes intentions puisque j'y étais poussé par le désir du salut, il me répondit avec hésitation. Et il commença à raconter au sujet de ce peuple honni et où je pouvais trouver ses chefs et éducateurs».[51])

Il est bien possible que Luc de Prague sût quelque chose déjà au sujet des Frères lorsqu'il demanda à Vojtěch des renseignements plus précis. La prudence de Vojtěch ne fait que prouver qu'à l'époque de la recherche religieuse de Luc, les habitants de Prague étaient animés d'un esprit franchement hostile à l'égard des Frères. Les calomnies sur l'Unité n'ont fait qu'éveiller l'intérêt pour cette communauté peu connue. Le groupe d'amis dont Luc était membre, s'était même procuré de la part de Jacques de Stříbro un écrit de polémique contre les Frères, rédigé par les Maîtres pragois après l'audition de trois délégués de l'Unité, en septembre 1478.[52]) S'il faut chercher les auteurs de cet écrit dans les personnes de Maître Třebský et Maître Duchek de Mělník, il est probable que Luc ait entendu des propos concernant les Frères de la bouche de ces deux professeurs universitaires aux cours qu'il fréquentait. La sévérité avec laquelle les délégués des Frères, Michel, Prokop de Jindřichův Hradec et Jean Chelčický furent chasés de Prague,[54]) en 1478, trahit la peur du Consistoire utraquiste de voir les Frères entrer en contact avec des gens qui, comme Vojtěch, leur prêtaient volontiers une oreille attentive.

Avec les Frères de Prague, Luc n'avait point de rapports à cette époque. Du reste ils n'avaient pas de communauté fixée dans la capitale, leurs membres étant joints à l'église des Frères de Lenešice non loin de la ville de Louny. D'autant plus Luc désirait-il que Vojtěch l'introduise dans leur vrai centre qu'à ce moment il nous faut chercher à l'est de la Bohême, à Litomyšl. A l'époque où les deux partis officiels du royaume de Bohême, les catholiques et les utraquistes, s'accordèrent de procéder unanimement contre l'Unité,[55]) Luc de Prague reçut en mains «des lettres et des livres des Frères» et les lut «avec grande sympathie».[56]) Sa conversion intellectuelle était accomplie. Il ne restait qu'à faire le dernier pas décisif: se convaincre personnellement que la vie des Frères répondait à ce qu'il avait lu dans leurs écrits et dans les ouvrages de Pierre Chelčický. Luc quitta donc sa ville natale pour faire une première vi-

site aux Frères, à Litomyšl probablement, «afin de faire une reconnaissance de principes et pour voir s'ils étaient vraiment d'accord avec moi».[57]

Il n'est aisé de répondre à la question de la date du départ de Luc de Prague. Selon Jaroslav Goll, Luc aurait quitté la capitale bientôt après l'an 1481. Müller parle assez évasivement des années après 1480. Toutefois les deux historiens identifient le départ de Luc de sa ville natale avec la date de son entrée dans l'Unité des Frères.[58]) Nous ne croyons pas pouvoir adopter cette opinion. Une interprétation exacte du récit respectif de Luc de Prague lui-même ne peut admettre cette simple solution. Luc dit expressément: «Jes suis allé d'abord chez les Frères au milieu de grands dangers et avec des difficultés» et «ensuite pour la seconde fois, j'ai tout vendu et je suis allé ... «Sauf erreur, nous comprenons ces paroles comme voulant dire que Luc visita une première fois les Frères pour conaître leur vie et leur doctrine par autopsie et puis seulement qu'il quitta Prague définitivement pour devenir membre de l'Unité.

Sa première visite étant accompagnée d'événements sans doute dramatiques et hostiles aux Frères, J. Jireček et Zdeněk Nejedlý[59]) crurent devoir les mettre en rapport avec l'arrestation de Michel le Polonais en été 1480. En effet, ce rapport semble séduisant et on pourrait l'appuyer par le récit de Collinus de Chotěřina, mentionné ci-dessus. Luc de Prague cependant n'en souffle mot et les autres sources de l'histoire de l'Unité se taisent à ce sujet. Acune preuve rèelle ne peut donc, pour le moment, affaiblir l'hypothèse que Luc aurait visité le centre de l'Unité à Litomyšl en 1481 seulement, après avoir été reçu bachelier. Cette année était d'ailleurs assez riche en «dangers» et «difficultés» — si cette fois-ci l'on peut croire Collinus affirmant que pour la nuit du 25 au 26 septembre on avait préparé à Prague une persécution d'un groupe d'utraquistes mécontents.[60])

Luc aurait donc tout d'abord fait une connaissance superficielle des Frères par l'instigation de l'esprit hostile à leur sujet qui régnait à Prague, ensuite, plus directement, par l'intermédiare de son ami Vojtěch et des écrits de l'Unité, puis par une visite informative — à Litomyšl très probablement. S'étant rendu compte de la valeur de la communauté que les Frères lui offraient, il s'y rendit «une seconde fois, après avoir tout vendu, pour acheter ce champ précieux».[61]) C'était, vraisemblablement, en 1481 ou 1482.

■

[1]) Jean Blahoslav dans *Acta Unitatis Fratrum* IX,322b: «Frère Luc natif et bachelier de Prague.» L'année de sa naissance est probablement 1458, car si Luc est mort en 1528 et s'il était un an auparavant selon Blahoslav *homo septuagenarius* (Lettre à Georges Israhel du 20 nov. 1557. éd. Goll, *Quellen* I,131), sa naissance tomberait précisément sur l'an 1458. C'est ainsi aussi que Gindely (ČČM 1861) datait la naissance de Luc. Nejedlý *(Ottův slovník naučný* 1900, *ad vocem),* Palmov *(I,1,344)* et Müller-Bartoš *(Dějiny* 153) la datent de 1460. L'an 1458 peut être encore dérivé de l'an 1481 où Luc fut reçu bachelier, si toutefois il avait à cette époque 23 ans, d'accord avec les normes univeritaires (cf. A. Jungmann, ČČM 1837,207).

[2]) *O puovodu a pravdě kněžstvie trojieho* (De l'origine et de la vérité du triple sacerdoce), Mladá Boleslav 1522, p. n7a.

[3]) *Spis bárky* (La Barque). rédaction de 1512, ms du Musée National V E 9, f. 160b.

[4]) *Spis o obnovení církve svaté* (Du renouvellement de la Sainte Eglise) de 1510, ms NUK XVII E 31, f. 54b.

[5]) F. M. Bartoš, *Bojovníci a mučedníci* (Lutteurs et martyrs), Prague 1946,77.

[6]) Sur le sacrement de l'Eucharistie, écrit après 1525, cf. Goll, ČČM 1878, 403.

[7]) *O právích země české* (Des droits de la Bohême), éd. H. Jireček 1874 443—444.
[8]) *O obnovení*, f.274a.
[9]) Imo et cives nonnulli Pragenses, viri honesti et consulti, ob eandem causam aflictiones pertulerunt. Interea quibus et ipsis struebantur insidiae, discesserunt Praga M. Mathias Machecus, professor Academiae, Lucas Pragensis Baccalaureus, et eius familiaris M. Ioannes Niger, physicus. (*Vera narratio de statu religionis in Bohemica gente* ex Praefatione M. Math. Collini in Confessionem antiquam Bohemorum. Imprimé en 1574. Cf. le ms NUK XVII D 26.
[10]) C'est ainsi que J. Jireček, *Hymnologia Bohemica*, (Prague 1878,13) interprète notre texte.
[11]) *O učených*, f.12a (Des érudits), éd. Amedeo Molnár, *Českobratrská výchova před Komenským*, Prague 1956, 85.
[12]) G. Gellner, Jan Černý a jiní lékaři čeští do konce doby jagellonské in *Mémoires de la Société royale des sciences de Bohême*, Prague 1934. 8.
[13]) *Liber decanorum* I,22.
[14]) Jaroslav Goll, *Chelčický a jednota*, Prague 1916,243. — Un extrait de la Préface de Collinus ou de son modèle servit à J. A. Comenius pour rédiger le chap. XXVII de son *Histoire des persécutions*. Faute du copiste, le *Magister Ioannes Niger physicus* avait reçu dans le texte dont Comenius faisait usage, probablement cette forme abrégée: *M. Ioannes Nix, physicus*, ce que Comenius traduisit littéralement: Maître Jean La Neige (Sníh), physicien (*Historie o těžkých protivenstvích církve české*, ed. F. M. Bartoš 1922,57 et F. Šimek 1952,63). L'historiographie moderne reprit cette méprise (cf. Gindely, *Geschichte der Brüder* I,63 etc.).
[15]) *O obnovení*, f.55a.
[16]) *O obnovení* en parle sans toutefois lui donner de nom. C'est Krasonický qui le révèle dans son traité *Des érudits*, cité ci-dessus note 11.
[17]) *O obnovení*, f.57a.
[18]) Jean Černý, Laurent et Victorin furent reçus bacheliers ensemble le 26 février 1479 (*Liber decanorum* II,140).
[19]) Des trois derniers se souvient Krasonický dans sa lettre à Jean de Třebíč datant de 1519 (ms Musée National V F 41,f.336b). Jacques Stříbrský devint en 1497 le successeur de l'administrateur du Consistoire utraquiste, Václav Koranda (Müller —Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské* I,1923,155).
[19]) Matthieu le Notaire semble être le bachelier Matthieu de Chrudim, auteur d'une chronique de Prague des années 1478—1521.
[21]) Krasonický, *Des érudits*, 13a (éd. Am. Molnár 85): «... le prieur slave, auprès du quel nous étions souvent avec Frère Luc chez les Slaves à Prague». Il s'agit du couvent slave dit d'Emmaüs, fondé par Charles IV en 1346.
[22]) Avec sympathie il sera mentionné par Krasonický dans son traité de la Sainte Cène (ČČM 1878,397).
[23]) C'est ce que dit du premier Luc de Prague (*O obnovení*, f.55a) et du second Laurent de Krasonice (lettre citée a Jean de Třebíč de 1519).
[24]) *O učených*, cf. ici note 21.
[25]) Cf. son Introduction à la traduction tchèque de la *Conversion du Pécheur* de Jean Chrysostome de 1495 (éd. H. Jireček 1874, 537): «Ceux qui oeuvrent sans la vraie foi... s'éloignent de Dieu et de son Christ, car il ne peuvent leur plaire».
[2]) Cf. son *Oracio commendacionis* du 25 nov.1476, éd. par J. V. Novák dans les *Mémoires de la Société royale des Sciences* 1897,13.
[27] Les relations et les attitudes réciproques des Frères et des humanistes tchèques de l'école de Victorin de Všehrdy devraient être étudiées de plus près. Les trauvaux récents de Emil Pražák promettent de nouvelles lumières sur cette question délicate. Voir son étude *Místo Řehoře Hrubého ve vývoji českého humanismu* in *Česká literatura* 1961.
[28]) Blahoslav, *Corrollarium*, Acta UF IX,103a (éd Molnár, *Českobratrská výchova*, 151).
[29]) *Liber deconorum* II,143: Praeterea anno 1481 adhuc in decanatu mag. Duchkone manente, apertum est examen baccalariandorum 10 die Augusti, ubi die altera electi sunt examinatores et decano adiuncti: Mag. Wenceslaus de Paczow, mag. Wenceslaus de Praga dictus Castulus, mag. Mathias de Wylemow, mag. Paulus de Zaacz qui infra scriptos examinantes hoc ordine locaverunt: Vitus de Praga, d.Duchko de Horzepnik, Georgius de Gurym, Ioan. de Horazdowitz, dd. Matthaeus de Polna, Wenceslaus de Chrudim (Hyndrak cognominatus), Ioannes ex Ilice, dd. Lucas de Praga, Ioan. de Ronow, Simon ex Montibus Cuthnis, Ioannes de Towaczow.
[30]) *Liber decanorum* II,144.

[31]) *Odpis proti odtržencóm* (Réplique contre les séparatistes) Mladá Boleslav 1524,D4b: «J'ai lu et copié beaucoup de ses livres (de Chelčický) avant de m'être allié aux Frères.»

[32]) Blahoslav apud Molnár, *Českobratrská výchova*, 151—152.

[33]) Luc lui-même considère Cyprien comme Père grec *(De la réitération du baptême*, Mladá Boleslav 1521, H6b) tout comme le fait Laurent de Krasonice *(Lettre aux Maitres de Prague* 1513, f.282b).

[34]) *Odpověď na traktát plzeňského impresora* 1505, Acta VI.

[35]) *Odpověď Bratří* 1514, I6a.

[36]) *Vejkladové na knihy jenž slovou Appocalipsis* (Commentaire sur l'Apocalypse), ms NUK XVII F 40, f.30a.

[37]) E.g. *Odpověď 1514*, H8b; *O spravedlnosti a milosti*, ms de Olomouc e 21, No. 32462 de l'an 1523, f.90.

[38]) E.g. *O požívání duchovním a posvátném*, 1501, cf. R. Vindiš, *Bratra Lukáše Pražského učení o eucharistii*, Prague 1921—23, 31.

[39]) E. g. *O spravedlnosti a milosti* (De la justice et de la grâce), o. c. note 37, f.89.

[40]) E.g.Vindiš o.c.31; *Odpověď 1505*, ZA VI,590; *O puodu cierkve* 1522, p. L; *Trialogue* dans *Acta UF* II,79. D'accord avec Chelčický (cf—. Le Filet de la foi, éd. E. Smetánka 211), Luc nomme Albert le Grand Albrecht.

[41]) Commentaire sur l'Apocalypse, f.71b.

[42]) *List všem vuobec* 1503, ed, L542 p.169.

[43]) *O spravedlnosti a milosti* passim. On trouve des traces des oeuvres de Gerson même dans les *Zprávy kněžské* (Instructions pour les prêtres), terminées en 1518, publiées en 1527.

[44]) Jean Blahoslav en parlait en juin 1556 avec Melanchthon: «B. Lukáš... měl *Opera Wiglephi quae apud nos adhuc sunt* (éd.T.Č.Zelinka, *Cesty Českých bratří*, Prague 1942, 182).

[45]) ...tak přistrojený a jako meč vybroušený B. Lukáš do Jednoty od Boha přiveden (Blahoslav, *Corollarium*, ed. Molnár, *Českobratrská výchova*, 152).

[46]) *O obnovení, f. 56a.*

[47]) Cf. Peter Brock, *The political and social doctrines of the Unity of Czech Brethren*, The Hague 1957, 25—69. — Amedeo Molnár, *L'Unité des Frères Tchèques*, in *RHPR* 1959, 375—378.

[48]) Après moins de trente ans Luc écrira sur sa lecture de Chelčický: «J'ai reçu les livres de Pierre Chelčický et j'y ai cherché avec grande application la connaissance de la vérité. Et lorsque je l'ai trouvée, je l'estimais de très grand prix. Ce n'est que plus tard que j'aperçus les insuffisances et les manques de cette doctrine.» (*O obnovení*, f55b.)

[49]) Chelčický, *Postilla* II,96 (éd.E.Smetánka 1903).

[50]) *O obnovení*, f.54b.

[51]) *O obnovení*, f.55a.

[52]) Il s'agit de la Défense de la foi contre les Picarts ou le Livre au sujet de dix articles dont le ms de 1490 se trouve au Musée National (V E 8) et un autre, de 1526, dans la bibliothèque du Chapitre métropolitain à Prague (D 107). Krasonický affirme que le groupe des amis de Luc a étudié cette polémique (Am. Molnár, *Českobratrská výchova*, 86 et 98).

[53]) C'est l'hypothèse de M. F. Bartoš (ČČM 1922) qui s'appuie sur le récit donné par Krasonický dans sa Réponse aux Maitres de 1513, f.284—285b.

[54]) *Manuale Corandae*, éd. Jos. Truhlář 1888, 37.

[55]) *Archiv český* IV,505 apporte le décret des deux partis, datant de 1481, qui délibère de «prêcher librement et unanimement contre les Picarts».

[56]) *O obnovení*, f.55a.

[57]) *O obnovení*, f.55b.

[58]) Goll. *Chelčický a Jednota* 160: Müller, *Dějiny Jednoty*, 154.

[59]) J. Jireček. *Rukověť* (Manuel de littérature tchèque) I,467. — Z. Nejedlý, *Ottův slovník* 1900, vol. XVI. *ad vocem.*

[60]) Collinus dans l'introduction à la *Vera narratio* de 1562: ...et facta est consensio seu proscriptio illa funesta per senatum Pragensem et per aliquot nobiles religioni emendatae adversantes anno 1481, ut omnes, nocte diem 25 septembris sequente, quotquot sunt de coetu eorum, qui sacramentum corporis et sanguinis Domini integrum participant, internecione deleantur.

[61]) *O obnovení*, f.55b.

JAROMÍR SKLENÁŘ

Der Artikel einer Konfession der Böhmischen Brüder von der Obrigkeit

Mit der Konfession »Rechenschaft des Glaubens der dienst und Ceremonien« traten die Böhmischen Brüder im Jahre 1533 schon zum zweitenmal vor die Weltöffentlichkeit auf. (Zum erstenmal geschah es im Jahre 1511 durch die Konfession »Apologia sacre scripture« in Nürnberg).

Zu diesem wichtigen Schritt wurde den Böhmischen Brüdern eine sonderbare Gelegenheit geschenkt. Markgraf Georg von Brandenburg sandte im Jahre 1532 an Herrn Konrad von Krajek eine schriftliche Bitte um Nachricht, wie das mit dem Glauben, mit der christlichen Lehre und dem christlichen Leben in seiner Herrschaft aussieht. Herr Konrad übergab diese Bitte an die Ältesten der Unität, die, namentlich Bruder Johann Horn mit einigen in Wittenberg ausgebildeten Theologen, eine Konfession in tschechischer Sprache ausgearbeitet haben. Der tschechische Text wurde bisher nicht gefunden. Für den Markgrafen musste die Konfession ins Deutsche übersetzt werden.

Die noch heute nicht ganz klare Geschichte der deutschen Übersetzung ist aus dem Werk J. Th. Müller's »Geschichte der Böhmischen Brüder« wohl bekannt. Der erste Übersetzer, Michael Weisse, arbeitete nicht genau nach dem Original; er hat Ausdrücke, die seiner zwinglianischer Neigung entsprachen, in den Text eingetragen. Ohne Wissen der Ältesten wurde diese erste Übersetzung in Zürich im Jahre 1532 gedruckt. Als sie es erfuhren, wollten sie zuerst diese Auflage kaufen. Aber die ganze Auflage wurde schon fast vergriffen. In der ständigen Bereitschaft zum Bekennen entschlossen sie sich eine neue Übersetzung anzuschaffen. Diese andere Übersetzung, mit der sich Burian Sobek von Kornice beschäftigte, sandten dann die Ältesten an Martin Luther. Luther hat eine lobende Vorrede geschrieben und in Wittenberg diese Konfession im Jahre 1533 herausgegeben. Am Ende der Schrift befindet sich eine Warnung vor der Zürcher Auflage.

Nun ist geschehen, dass beide Auflagen auf den Arbeitstisch von Wolfgang Musculus gekommen sind. Ihm war die erste Züricher Auflage nahe, die durch ihre zwinglianisch gefärbten Formulationen zwischen beiden Seiten des zerteilten Protestantismus zu vermitteln schien. Seine Frage, welche Auflage die richtige ist, beantworteten die Brüder, dass »hunc vero posteriorem, opera Lutheri Wittenbergo impressum, nostrum agnoscimus«. Weil aber auch die Übersetzung von Sobek nicht genau den dogmatischen Standpunkt der Böhmischen Brüder ausdrückte, schrieben die Ältesten weiter »eum ipsum libellum latinitate donare quamprimum curabimus«. Diese lateinische, ganz überarbeitete und vermehrte Übersetzung kam erst im Jahre 1538 in Wittenberg an's Licht.

In der Erscheinungszeit der Konfession »Rechenschaft ...« wurde die theologische Diskussion auf die Probleme der Taufe und besonders des Abendmahls konzentriert. Diese damals aktuellen Fragen haben den bemerkenswerten Artikel dieser Konfession von der Obrigkeit in der Hintergrund geschoben. Die Formulierung dieses Artikels in der Konfession 1532—3—8 stellt den bisherigen Höhepunkt des dogmatischen Durch-

denkens dieser wichtigen Frage in der Brüderunität dar. In den späteren Formulationen des Artikels von der Obrigkeit in späteren Konfessionen (1536 und w.) sind die Böhmischen Brüder immer von dem Text 1532—38 ausgegangen, haben jedoch niemals eine solche Höhe, Durchschlagkraft und Breite der Erklärung erreicht.

Wir bringen hier den Text des Artikels »Von der Obrigkeit« nach der deutschen Auflage von Wittenberg 1533 (Prag. Mus. 46 F 20) und nach der lateinischen Auflage von Wittenberg 1538 (Nat. und Univ. Bibl. Prag 46 B 152) vor. Die wichtigen Abweichungen der ersten Auflage 1532 (Augsb.Aufl.1532 Comenius Fak. Prag 1 M 75) sind im Apparat verzeichnet.

Zum sechsten

Von der Oberkait.

Wir halten / das alle gewalt / macht vnnd oberkait zur regierung des volcks auff erden / von [G3a] Gott verordnet / vnd seer not vnd nützlich sey / dann on die kans vnter den lewten nicht wol stehn.

Die macht aber vnd Oberkait / ist zwayerlay / Aine ist der Kirchen / zů regieren die seelen vnd gewissen der menschen / in denen dingen so die seligkait belangen / von wellicher fornen gesagt ist.

Die ander ist der welt / vnd von diser halten wir / das alle / so darinnen seind / vom höchsten biss zum nydersten diener Gottes seind / von jm verordnet / das sy die welt inn gerechtigkait vnd fride / regieren vnd erhalten solten

/ Dann da Gott wolte / das der geschaffene vnnd nun mit sünden verderbte mensch / in zeytlichem leben erhalten wurde / versorgete er jn vaeterlich / setzet jm fürsteher vnd beschützer / auff das sy seine gewalt yebeten / die menschen in den irrdischen vnnd leiblichen dingen regierten / das gůte lobten und fürderten / die frummen vnd aufrichtigen beschützten vor den boesswichten / liessen jnen ihn kainerlay weyse schaden thůn / weder an ehr / leyb oder gůt /

De Potestate sublimiore.

Omnem Sublimiorem potestatem seu praesidentiam per quam regantur, et in officio detineantur homines in terris a Deo ordinatam esse necessario, et magno humani generis bono dicimus, id vero eam ob causam, quia citra hanc nihil in rebus humanis aut recte geri ac perdurare potest. Eam vero bifariam dividi, unam esse Ecclesiasticam ad regendas animas, hominumque conscientias, in iis quae ad salutem spectant, Secularem alteram. De Ecclesiastica deque forma eius ac politia, iam dictum superius, De potestate vero Dei huiusmodi, sive in rebus huius vitae, tenemus quod a summis usque ad infimos, omnes denique in ea constituti servi Dei sunt, ac in eum finem ab eo constituti et ordinati, ut mundum hunc in iustitia et pace ordinarent, regerent et gubernarent.

Volens namque Deus, ut hominum genus, per peccatum corruptissimum ac modis omnibus vitiatum, possit in vita corporali conservari ad constitutum terminum, paterna cura erga illos habita, dignatus est tutores illis et gubernatores, quatenus [115a] in potestate eius ac sublimitate constituti et collocati, alios in rebus terrenis et corporalibus ac temporalibus, huic eorum vitae a Deo concessis, moderarentur, atque bonorum laudem, ac eorum a malis defensionem ut essent, constituere. E diverso ad vindictam ac condemnationem

sonder straffeten die boesswichte / vmb jre vngerechtigkait vnnd Gottloss wesen / geben jnen jr verdienet lohn auff jren kopff / wie dann das gesetz der gerechtigkait aussweyset / zů welchem dann auch Gott alle Richter auff erden ernstlich vermanet:

Demnach leren wir / das man der Oberkait [G3b] in ainem yegklichen gůten werck / vmb welchs willen sy Gott verordnet hat / vnderthan / vnd jrem gebott berayt sein soll / nicht allaine der forchte halben / sonder auch des gewissens halben.

Vnd wer sich in solchen sachen jr widersetzt / der widerficht der ordnung Gottes / 1.Pet.2. / vnd erlangt jm verdamnuss / Dann Gott hatt sy verordnet den frummen zů lob / vnd den übelthaetern zur rache (Rom. 13). Darumb sagt Paulus. Wilt du die Oberkait nicht fürchten / so thů recht / so würstu lob von jr haben.

Wann aber die Oberkait ettwas anfahen wolt / wider Gott jren Oberherren / den glauben vnnd seine gebott maistern / Abgoetterey oder sunst ettwas wider Gott gebieten, inn solchen sachen halten wir nicht / das jr yemand pflichtig vnnd schuldig sey zů gehorchen.

Ja wanns anders nicht gesein künd / [a] so solten sich die glaubigen lieber verwegen jrer ehre / leybes vnnd gůts / dann inn sollichen sachen [b] der Oberkait gehorchen /

malorum, quique prohiberent illos iustis ac bonis nocere, sive in fama, sive in bonis, seu etiam in vita corporis, quinetiam super omnem iniquitatem, punientes maleficia quoque et rebellionem, pro ut uniuscuiusque facinoris exigat conditio, quatenus verbum Dei praeceptumque rite ac plene in iis impleatur, quod quidem rigide ac evidenter, ab iudicibus terrae ac gubernatoribus, Deus fieri vult et exigit.

Itemque docemus, sublimioribus potestatibus esse obediendum, ac omne opus bonum et mandata eorum esse debere paratissimos in iis, atque Deus in tanta sublimitate eos constituerit, id vero non tantum timore, sed etiam ob bonam conscientiam. Quisquis vero huic potestati refragaretur, is ordinationi Dei refragaretur, et perditionem sibi adcisceret. Nam non est potestas sublimior terrori bonis sed malis, Et qui bona operatus fuerit, laudem habiturus est ab ea, siquidem ad hunc finem a Deo ordinatam esse.

Quod si qui e sublimioribus, adversum fidem cultumque Dei seu quiduis aliud, contra summum omnium sublimioremque Dominum, Deum scilicet, mandaret, in eiusmodi nemo illis obedientiam debet,

ac priusquam aliquis e fidelibus contra Deum, aut ea quae salutis sunt, designare quid debeat, urgeat id quantumcunque velit sublimitas, incidere potius debet in manus hominum, quam in condemnationem Dei, sustinenda potius illi sunt famae probra bonorumque dispendia, imo capitis discrimina, post ubi isthaec compertissimum habeat, tantum abesse, ut hac pia rebellione, quicquam peccet, quod non faciat ea quae non licet facere, ut etiam hac erga Deum religione ac obedientia, gloriam et hono-

[a] + halten wir; [b] *om.*

Jnn solcher gestalt [c] widerstůnden auch die Aposteln der Oberkait / Act.5. / da sy sprachen /

Man můss Gott mehr gehorchen / dann den menschen. Vmb solliches vngehorsams willen / haben die lieben hailigen jre zeytlichen ehre / gůt vnnd leben verloren / aber ain ewiges vnd bessers darfür überkommen. [G4a]

Wir wissen / das der Glaube ain gabe Gottes ist / vnd das kainer zů Christo kommen kan / es ziehe jn dann der vatter. Demnach will Gott nicht / das die Oberkait yemanden / weder zů dem glauben noch von dem glauben / mit quellen / martern / vmbiagen vnd mörden zwingen soll.

rem coram eo in die iu [115 b] dicii sit reportaturus, et e manibus Dei coronam, si perseveraverit in fide Iesu Christi in perpetuum sit recepturus. In eiusmodi enim casibus, recta contra Deum tendentibus, potestatibus sublimibus rebellasse et Apostolos constat, qui isthaec magnanima in faciem potestatibus sevientibus ausi sunt dicere. Non possumus inquiunt non loqui etc. Actorum 4. Obedire enim Deo, inquiunt, plus oportet quam hominibus et quanquam ab iis potestatibus multa ob id paterentur, nihilominus per obedientissimam illam eorum inobedientiam magnum apud Deum, sed et in Ecclesia Christi, honorem simul et laudem sunt consecuti.

Iam illud exploratissimum haberi, quod fides dono Dei habeatur, et quod ad Christum nemo pervenire potest, nisi pater coelestis illum gratuito adtraxerit. Proinde sublimiorem potestatem debere, aut ad fidem aut a fide urgere vi, persecutionibus, proscriptionibus, exiliis, eculeis, suppliciis, mortibus, id non esse illorum muneris, sacrae scripturae evidentissime docent. Tantominus Ecclesiae ministris ac proceribus Christique vicariis ea ipsa tentanda sunt, ut scilicet fidei dominari velint, non enim dictum unquam ad eos est, Cogite vi, carceribus, compedibus, ferro, igni, ac id genus sexcentis suppliciis, imo in totum haec illis interdicta esse, Et en tibi testem Christum, Inter vos autem, inquit, non sic, hoc est, ut dominemini sine fide ac salutis occasione, opprimatis alteri alteros aut etiam plebem meam.

Ne quid hic commemoremus, a fide Christi repellentibus, et ad errores suos urgentibus, et ob non susceptos et adoratos tantopere servientibus sed euntes, inquit, in mundum depraedicate Euangelium, hoc est inserviatis omni creaturae, benignissimi Dei efficacissimo ac clementissimo verbo, et annunciate profusissimam illam et insuperabilem atque indicibilem Dei in

[c] weyse.

Christo misericordiam, qui crediderit et voluntarie salutis proprie [116a] avidus, hunc baptisate, atque interim ad haec omnia, quaecunque praecepi vobis servare, docete, posteaquam enim id violenter obtrudi homini ab homine, quod solius Dei ac verbi illius est, non possit, sed cui ille gratuito id conferre velit, adderet, fides salusque in ipsius solius Dei salvatoris potestate relinquantur, Ea propter, quincunque in sublimiori potestate, ad gubernanda regendaque temporalia ordinati et constituti sunt, ii corporaliter tamen regere debent bonos, iustos, pacificos amare, tueri ac promovere ac contra iniquorum vim bonis nocere molientium defendere.

Er hat sy verordnet / das sy der leiplichen ding ausswarten / vnd den gemainen nutz fürdern solte / Darumb sy auch die ehre vnnd den schoss nympt / Nicht / das sy sich inn gaystliche sache legen / den glauben maistern / vnd jre arme lewte dieweil solt verderben lassen.

Gott kan am besten mit dem glauben vmbgeen / der gibt jn ins hertz hinein / damit macht er frumme Christen. Die Oberkait kan wol das flaysch zwingen / aber nicht das hertz / damit machet sy nur heüchler / vnd erwecket den zorn Gottes / wie dann am tage ist.

Es steht am besten auff erden / wann ain yegklich stand / den Gott verordnet hatt / seines ampts / nach seiner pflicht / ausswartet / vnd des andern vnuerhindert lasset / Wann aber die Oberkait / Bischoff vnd Prediger sein will / vnd widerumb [d] die Bischoff vnnd Prediger Weltliche Herren vnnd Fürsten / da kans nicht wol stehn / wie dann die Schrifft / ja auch die vernunfft bey allen Stenden reychlich anzaiget. [G4b]

Demnach / die Oberkait / welche jrer pflicht nach auf den gemainen nutz trachtet / jre arme lewte beschützet / vnnd recht richtet / die dienet Gott darinnen / vnd ist wirdig der ehren / vnd des schoss / welchen jn Gott auff erden zů lohn verordnet hat.

Welche aber vnrecht handelt / die gerichte verkeret / vnd jre gewalt missbraucht / die wirt dem ernstliche gerichte Gottes nicht entgehn / sonder wie die Schrifft saget / gewaltigklich muessen gequellet werden. / Sapie. 6.

Qui si populum a Deo sibi subditum fideliter et diligenter curaverint ac moderati fuerint, iudicia quoque et alia, quae ad eos pertinent, ex officio executi fuerint, gratissimam Deo rem sint facturi, veluti germani illius ministri, Si quod vero inique egerint, iudicia inverterint, potestate hac Dei fuerint abusi, non effugient horribile Dei iudicium poenasque atrocissimas, ultraque omnes alios supplicia sunt graviora apud inferos passuri, iuxta id sacrae scripturae decretum, Potentes, inquit, potentissima sustinebunt tormenta, Enimuero quemadmodum inferiores obedire, subiectique esse in sublimioribus vocationibus stantibus debent, atque sic a nobis docentur ita etiam potestates ad obediendum Deo adstringuntur. Ea propter quicunque sublimioribus inter nos amplectuntur et amant serio verbum Dei, docentur a nobis ut agnoscant, cuius essent ministri, quodque illorum officium sit, ad quidue constituti.

[d] *om.*

Vnd eben / wie bey vnns das volck geleret wirdt / das es der Oberkait vnterthan sein sol / also wirt auch widerumb die oeberkait (welliche das wort Gottes annimpt) vnterrichtet / das sy erkennen sol / von wem vnd zů waserlay kainer [e] jrer [e] gewalt überhebe / noch dienst sy verordnet sey / auff das sich yemanden mit vnrecht vnterdrucke oder belaydige.

Auch nicht allaine seines gewinnes halben / mit seinen armen lewten vnbarmhertzig / vnd nach seinem wolgefallen / wie mit dem viehe / vmbgebe / Sonder gedencke das er auch Adams kind vnd den andern menschen gleich sey / vnd ainen überherren im hymel habe / welcher zwischen jm vnd jnen kainen andern vnterschaid gemacht / dann das er jn über sy zum beschützer gesetzt habe.

Diss soll die Oberkait zů hertzen nemen / vnd [G5a] nicht hoch herfaren / jre arme leute verleichtfertigen / vnd grewlich mit jnen vmbgehn / sonder ain gnediger

herr sein / sich holdselig vnd vaeterlich [f] erzaigen / sy fleissig besorgen / vnd vor schedigern bewaren / auff das sy bey jrer narung moechten zůnemen / vnnd jrer arbait mit freüden geniessen / Wann aber die oberkait also thůt / so wirt sy an jren armen leüten jr lust sehen / vnd von jnen lob / eere vnd danck empfahen / Darbey wirdt auch der Herr aller herren / Gott im hymel / der solche gůte Oberkait verordnet / gelobet vnd gepreyset werden.

Praeterea ne quem opprimant aut iniuria adficiant, ne subditos parvis occasionibus ac citra culpant, puniant, atterant, adgravent, neve pecorum loco abutantur, ad quaevis suorum tantum privatorum commodorum gratia, Verum ut memori mente teneant sciantque, quod et ipsi aeque homines ac filii Adami sunt, nihilo in hac parte naturae ceteris prestantiore [116 b], quoque et illi aeque ut alii Dominum supra se habeant in coelis, quandoquidem hoc solo ab aliis hominibus discrevit, ut aliis inservirent, et eos ad defensionem aliorum, non autem contemptum constitut et sic sublimavit. Quapropter de seipsis minimum hic sapere, et homine quiddam maius desomniare seu fingere, ac ob id supercilium attollere, alios nihilifacere, et ex alto despicere, quin et male tractare, Quorum attinet sub Christo omnium uno atque eodem servatore, veri Domini illorum benefici ac clementissimi esse, humaniter ac paterne tractare, curare, providere, atque a grassatoribus illorum, alacriter et diligenter tueri et defendere, Sed et in bonis temporalibus, commoda illorum procurare modis omnibus debent ac quoque obnoxi, atque sic debitum cultum Deo graviter ac fideliter prosolvere, ut hoc pacto potestatis et sublimitatis eorum, suavis ac dulcore conditus fructus, iustic ac bonis citra omnem de ipsis querelam proveniret, ac ut par esset dignis veheretur laudibus in laudem et honorem omnium sublimitatum, sublimissimi ac dominorum dominatoris maximi Dei, tantam in terra sublimitatem et potestatem suam collocavit, pro commodo bo-

[e–e] von der Oberkeit seiner; [f] + gegen jnen.

Wann nun Gott der Herr ainem von der oeberkeit das hertze gibt / das er das Euangelion / mit seiner zůgehörunge annimpt / vnd sich damit g regieren lasst g / daneben sich befleyssiget / seine gewalt / als ain trewer diener Gottes / zů fueren / vnd seine gebrechen / vor Gotte vnd den menschen / demuetigklich bessert /

Von ainem solchen halten vnd bekennen wir / das er ain kind Gottes / vnd ain brůder Christi sey /

Und so er darinnen beharret biss ans ende /

auch ewigklich mit jm herschen werde / Nicht der oeberkait vnnd darinnen seiner fleissigen mueh vnnd arbait halben (wiewol ain yegliche gůte arbait der glaubigen / jr sonderlich h lohn vnnd lob h hatt bey Gotte) sonder des glaubens vnnd Goetlichen Bundes halben / vom welchem vorne gesaget ist. [G5b]

norum temporalium, ab se hminibus praestitorum.

Quibuscunque autem in potestate constitutis, divino munere datum est, ut corde vero ac ex animo fidem, foedus ac Testamentum Euangelii amplectantur et susceperunt, et in eo ut per fidei doctrinam promoverentur, atque illis regulam ac gnome sese adtemperarent, ac non segniter gererent, quodque illis ex debito sui officii, a Deo delegati ac concrediti, faciundum est incumberent et exequerentur diligentissime, Ac interim defectus ac excessus etiam suos corrigerent et resarcirent et emedarent, Tales potestates tenemus pro veris Christianis comparticibusque Christi, cum omnibus fidebus Deoque dilectis, in pari gratia et favore Dei constitutos, et quoniam iustificati sunt per fidem Iesu Christi esse illos Deo gratissimos, qui se in ea gratia et fa[117 a]vore Dei ad finem usque vitae perseverant, beatam resurrectionem et vitam aeternam, cum omnibus sanctis habituros, non sublimitatis potestatisque ratione hic in terris, etiam si optime et iuxta omnem Dei voluntatem, munus suum administraverint. Tametsi et is eorum labor et opera suam mercedem et laudem habeat a Deo, verum primarie et ante omnia ob fidem Euangelicam, foedusque eius Euangelii clementissimum, nobiscum pactum et confirmatum, a nobis quoque et ore solenniter confessum, ad quod gratuito favore Dei vocati sunt, ac in eo verbo Dei ac doctrina see dirigunt, et Christi regis sui omnium sublimium principis maximi aduentum diligunt. Hactenus de potestatibus sublimioribus.

g–g richtet; h–h lob vnnd lohn.

IGOR KIŠŠ

Die Hindernisse und die Möglichkeiten der Interkommunion heute

Wenn wir über die heutigen Hindernisse und Möglichkeiten der Interkommunion nachdenken wollen, bedeutet es — so scheint es uns — ein der dringensten Probleme der ökumenischen Bewegung zu untersuchen. Wenn die ökumenische Bewegung auf dem Wege, den sie etwa vor 30—40 Jahren betreten hat, nicht stehen bleiben soll, dann liegt eben in der Frage der Interkommunion die bisher realste Möglichkeit ihres weiteren Fortschrittes.

Was für eine Situation man in dieser Hinschicht bei dem heutigen Zustand der theologischen Gespräche findet, das ist einem informierten Leser genügend bekannt und eine ausführliche Analyse ist hier also nicht notwendig. Es genügt nur in aller Kürze daran hinzuweisen, dass im Grunde zwei Lösungen vorhanden sind:

Einerseits gibt es eine Gruppe der Kirchen, die in der heutigen Situation die Interkommunion noch nicht für möglich hält. Die Hindernisse sehen die einzelnen Kirchen natürlich in verschiedenen Faktoren. Für die römisch-katolische und für die orthodoxen Kirchen hängen sie mit der verschiedenen Auffassung der kirchlichen Gemeinschaft zusammen. Nach ihrer Auffassung ist das Abendmahl nur im Rahmen der Kirche als des einen Leibes Christi möglich. Die Interkommunion, d. h. eine Kommunion unter den noch getrennten Kirchen ist deshalb prinzipiell unmöglich. — Die Kirchen des anglikanischen Typus sehen ein ernstes Hindernis der Interkommunion in dem Unterschiede der Kirchenordnung. Nach ihrem Glauben ist die Interkommunion nur unter solchen Kirchen möglich, wo es ein Bischofsamt mit der apostolischen Sukcession gibt. — Und endlich sehen die meisten Kirchen des lutherischen Typus ein Hindernis der Interkommunion in dem Unterschiede in der Lehre von dem heiligen Abendmahl. Sie fragen: Wie ist es möglich, gemeinsam zu einem heiligen Abendmahl hinzutreten, wenn es für einen etwas ganz anderes als für den anderen bedeutet? Ist hier eine Einigkeit möglich?

Anderseits gibt es die Gruppe der methodistischen, baptistischen kongregationalistischen und der meisten Kirchen des reformierten Typus, die die Interkommunion traditionell geübt haben. Diese Kirchen sehen keine ernsten Hindernisse der Interkommunion. Sie praktizieren eine sogenannte aufgeschlossene Komunion: der Tisch des Herrn steht bei ihnen für das Mitglied jeder kirchlichen Gemeinschaft offen, das selbst zur Teilnahme willig ist.

Die bisher geführten theologischen Gespräche unter den Kirchen zeigen, dass jede von diesen Stellungnahmen ihre Schwächen hat und kaum völlig bestehen kann. Eine ausführlichere Untersuchung der Einwände gegen die Behauptung, dass die Unterschiede in der Kirchengemeinschaft, der Ordnung oder der Lehre ein unüberwindliches Hindernis der Interkommunion begründen, wollen wir hier bei Seite lassen. Auch diese Gegengründe sind einem informierten Leser genügend bekannt. Im Wesentlichen sind wir mit diesen Gegengründen einverstanden.

Obzwar wir aber die Hindernisse der Interkommunion nicht darin sehen, wo man sie bisher gewöhnlich gesehen hat, teilen wir doch nicht ohne weiteres die Meinung der zweiten Gruppe der Kirchen, die keine Hindernisse der Interkommunion sehen und eine offene Interkommunion praktizieren. Hier nehmen wir wieder die Vorwürfe der ersten Gruppen an, dass eine solche Praxis zu weitgehend, künstlich und in dem heutigen Zustand der ökumenischen Gespräche noch vorzeitig ist. Einige Hindernisse der Interkommunion gibt es doch und es ist unmöglich, sie unachtsam zu übergehen.

Unsere Stellungnahme unterscheidet sich also von den in den theologischen Gesprächen bisher vorgelegten Lösungen. Wir wollen uns um eine neue Bestimmung der wirklichen Hindernisse der Interkommunion bemühen, die man vorlegen kann oder sogar vorlegen muss, und zugleich wollen wir auch untersuchen, welche sind die Möglichkeiten der Interkommunion in der heutigen Lage auch wenn man die Gültigkeit dieser Hidernisse anerkennt. Es handelt sich also in diesem Artikel um einen Versuch einer neuen Lösung von dem Standpunkt eines lutherischen Theologen aus.

1. Die tatsächlichen Hindernisse der Interkommunion.

Wir haben eben behauptet, dass es doch Hindernisse der Interkommunion gibt, die man nicht unachtsam übergehen kann und wegen derer es unmöglich ist, ohne weiteres eine sogenannte offene Interkommunion einzuführen. Wir haben weiter gesagt, dass es unserer Meinung nach nicht die Hindernisse sind, die die einzelnen Kirchen vorzulegen pflegen. In dieser Hinschicht nehmen wir die theologische Kritik dieser Hindernisse als im Grunde richtig an. Für die richtige Beurteilung der tatsächlichen Hindernisse der Interkommunion ist es nach unserer Meinung notwendig, aus dem Wesen des heiligen Abendmahles auszugehen. Die tatsächlichen Hindernisse der Interkommunion sind nämlich keine anderen als die Hindernisse der Kommunion, die allein von dem Wesen des Abendmahles abgeleitet sind. Darauf hat man bisher zu wenig acht gegeben. Tatsächlich ist es aber nicht richtig, einen Unterschied zwischen den Hindernissen der Interkommunion einerseits und den Hindernissen der Kommunion andererseits zu halten, sondern — so meinen wir — die Hindernisse der Kommunion sind die einzig legitimen Hindernisse der Interkommunion. Worin bestehen sie?

a) Die Hindernisse der Interkommunion, die aus der Auffassung des heiligen Abendmahles als einer Gemeinschaft mit Christus hervorgehen.

Es gehört zu dem Wesen des heiligen Abendmahles, dass dieses eine Gemeinschaft eines glaubenden Menschen mit Christus in sich schliesst. Über die Form dieser Gemeinschaft kann man verschiedene Meinungen und Vorstellungen haben. Etvas anderes mag darüber ein Lutheraner, ein Reformierter, ein Anglikaner und ein Orthodoxer behaupten. Aber in einer Sache sind sie doch alle einig: Ein jeder von ihnen glaubt, dass er in dem heiligen Abendmahl Christus, seinem Herrn und Gott, begegnet. Die Teilnahme an dem heiligen Abendmahl setzt überhaupt ein Glaubensbekenntnis in Christus als Herrn und Gott voraus. Erst wo dieses Glaubensbekenntnis vorhanden ist, ist die Teilnahme an dem heiligen Abendmahl möglich. Deshalb hat man schon seit der urchristlichen Zeit das heilige Abendmahl nur den Getauften, bzw. in manchen Kirchen erst den Konfirmierten, gespendet. Bei der Taufe, bzw. bei der Konfirmation, hat der Mensch seinen Glauben an Christus als Gott bekannt und dadurch hat er formell

das Recht bekommen, an der Gemeinschaft mit seinem Herrn in dem heiligen Abendmahl teilzunehmen. Ohne Taufe, bzw. ohne Konfirmation ist die Teilnahme an dem heiligen Abendmahl nach der bisherigen allgemeinen Praxis der christlichen Kirche unmöglich.

Wenn wir davon herausgehen, dass die Bedingungen der Kommunion und der Interkommunion dieselben sein sollen und müssen, dann ist es notwendig, diese Praxis, dass an der Kommunion nur die Getauften, bzw. die Konfirmierten teilnehmen dürfen, auch an die Interkommunion zu überstragen. Diese Bedingung ist ebenso für einen Einzelnen innerhalb einer Kirche, wie auch für die einzelnen Kirchen in der Frage der Interkommunion gültig. Das bedeutet, dass eine solche »Kirche«, die den Glauben an Christus als Gott und Herrn nicht bekennt, zur Interkommunion mit anderen christlichen Kirchen nicht zugelassen werden kann. Im Grunde handelt es sich in diesem Falle um »Kirchen« des unitarischen Typus. Nach unserer Meinung ist es nicht möglich, mit ihnen in ein Interkommunion-Verhältnis einzutreten und aus demselben Grunde werden sie nicht in den Weltkirchenrat angenommen. In einigen solchen Kirchen werden zwar die Taufe und das Abendmahl geübt, strikt genommen ist es aber keine christliche Taufe und kein christliches Abendmahl, wenn die Göttlichkeit Christi ernst genommen wäre. Die Interkommunion ist also prinzipiell nur dort möglich, wo die Gemeinschaft mit Christus in dem heiligen Abendmahle eine christliche Gemeinschaft im vollen Sinne des Wortes ist.

b) Die Hindernisse der Interkommunion, die aus der Auffassung des heiligen Abendmahles als einer Gemeinschaft mit den Nächsten hervorgehen.

Der zweite wesentliche Aspekt des heiligen Abendmahles liegt darin, dass dieses eine Gemeinschaft mit denen ist, die mit uns gemeinsam zu dem heiligen Abendmahle treten. Bei ihm haben wir also die Gemeinschaft nicht nur mit Christus, sondern auch mit den Brüdern in Christo. Das ist ein allgemeiner christlicher Glaube.

Dieser Glaube führte schon seit der urchristlichen Zeit zu der Praxis, dass wenn sich jemand an dieser Gemeinschaft — entweder als einem Ganzen oder an einen von ihren Mitgliedern — dauernd oder schwer veschuldete, wurde er zu dem heiligen Abendmahle nicht zugelassen. Genauer gesagt: Zu dem heiligen Abendmahle wurden schon seit der urchristlichen Zeit die Menschen nicht zugelassen, die in einer dauernden Spannung mit der bei dem heiligen Abendmahl zusammenkommenden Gemeinschaft als einem Ganzen oder mit jemandem von dieser Gemeinschaft standen und die davon nicht ablassen wollen, d. h. sich nicht versöhnen wollten. Wenn jemand an dem heiligen Abendmahle Anteil haben will, dann darf er mit den Teilnehmern keine solche unüberwindbare Spannug haben. Alle Teilnehmer muss die versöhnende und verzeihende Liebe Christi binden. Wer sich dieser verzeihenden Liebe nicht unterstellen will, wer in den Spannungen bleibt, der schliesst sich selbst aus der Gemeinschaft mit den Brüdern an dem Tische des Herrn aus.

Auch dieser Grundsatz ist an die Interkommunion zu übertragen. Die Interkommunion ist eine Gemeinschaft verschiedener Kirchen bei dem heiligen Abendmahl. Wenn aber zur Kommunion die mit ihrem Nächsten unversöhnten Menschen nicht zugelassen werden, ist es richtig, bei der Interkommunion von diesem Prinzip abzusehen und zu dem gemeinsamen Tische auch die unversöhneten und aggressiven Kirchen zuzulassen? Is es denn erlaubt, dass die Kirchen bei verschiedenen ökumenischen Treffen feierlich zu dem heiligen Abendmahl

gemeinsam kommen, aber in dem täglichen Leben den Geist der Unverträglichkeit äussern und durch verschiedene Methoden der Kirchenpolitik und der Kirchendiplomatie einen Kampf um das Aufschlucken anderer Kirchen führen, ob es schon auf dem Wege der Konversionen, Mischehen, durch Aufstachelung des konfessionellen Hasses oder durch andere Arten der Kirchenpolitik geschieht? Is es erlaubt, dass die Kirchen in sakramentaler Gemeinschaft sich einander treffen und doch dabei in ihrer Gemeinschaft eine tiefe Kluft ragt? Ist es erlaubt, die tiefere Wunde der Teilung der Kirche einfach durch die Interkommunion zu tarnen und diese Wunde dabei ungeheilt zu lassen? Das alles verneint nämlich, dass das heilige Abendmahl eine Gemeinschaft der durch den Tisch des Herrn Verbundenen ist. So halten wir es für notwendig, bei der Interkommunion auch diesen Grundsatz anzuweden, der ja seit der urchristlichen Zeit bei der Kommunion gültig war. Wo es keine Versöhnung gibt, dort ist auch eine Tischgemeinschaft unmöglich.

Auf den ersten Blick scheint es so aus, als ob die lutherischen Theologen recht hätten, die behauptet haben, dass die Einigkeit der Lehre vor der Interkommunion vorangehen muss. Wovon enstehen denn alle Spannungen und Kämpfe unter den Kirchen, fragen sie, wenn nicht aus der verschiedenen Lehre? Tatsächlich ist es aber ganz anders. Es gibt viele Beispiele einer guten Beziehung unter den Kirchen verschiedener Lehre. Wie harmonisch leben nebeneinander in einigen Ländern die reformierten und lutherischen Kirchen, ohne sich gegenseitig in die innerkirchlichen Angelegenheiten einzumischen. Dann ist dort auch die Interkommunion möglich, wie sie schon in einigen Fallen zwischen den reformierten und lutherischen Kirchen verwirklicht wurde. Der blosse Unterschied in der Lehre muss also nicht notwendig zu den Kämpfen und Spannungen führen und so zu einem Hinderniss der Interkommunion werden. Die tatsächlichen Hindernisse sind erst die aus den Verschiedenheiten der Lehre oder der Ordnung manchmal entstehenden Spannungen und Kämpfe unter den Kirchen, sodass hier eine Analogie eines mit seinem Nächsten unversöhnten Menschen vorhanden ist. Bei einer solchen schlechten Beziehung unter den Kirchen ohne Versöhnung kann auch zu keiner Gemeinschaft bei der Interkommunion kommen. In solchen Fällen ist es notwendig eine Art Kirchenzucht auszuüben und die Interkommunion mit der unversöhnten Kirche verläufig abzuweisen. In diesem Sinne scheint es uns, dass die Interkommunion mit der römisch-katolischen Kirche und mit den agressiven Sektengruppen nicht nur ihrerseits, sondern auch unsererseits unmöglich ist. Wir denken hier natürlich an die Interkommunion mit diesen Kirchen als einem ganzen, nicht an einzelne Fälle, wie z. B. wenn ein Katholik, der mit uns offensichtlich sympathisiert, aber noch nicht formell übertreten hat, um die Zulassung zur Kommunion bei uns bitte. Einen solchen Fall halten wir unter bestimmten Bedingungen und Umständen für möglich.

Dass die Unterschiede in der Lehre nicht notwendig ein Hindernis der Interkommunion mit sich bringen, das ergibt sich auch davon, dass eine bestimmte Art der »Interkommunion« — wenn man es so nennen dürfte — bei dem ersten Sakrament, bei der Taufe, gewöhnlich anerkannt wird. Die Schwierigkeiten beginnen erst bei dem heiligen Abendmahl. Hier beginnt man zu empfinden, dass ein gemeinsamer Tisch unter den heutigen Umständen eine Lüge wäre. Deshalb übt man in der Interkommunion-Frage eine berechtigte Zurückhaltung. Die Gründe, die die einzelnen Kirchen für diese Zurückhaltung vorlegen, wie die Unterschiede in der Kirchengemeinschaft, in der Kirchenlehre oder in der Kirchenordnung, halten wir zwar nicht für genügend, aber in den heutigen zwischenkirchlichen

Spannungen ist diese Zurückhaltung an sich berechtigt. Das kann man übrigens auch aus der geschichtlichen Entstehung des geteilten Tisches des Herrn erlesen. Diese Teilung enstand nicht in dem Moment, als die Unterschiede der Lehre zum Vorschein gekommen sind, sondern erst damals, als diese Unterschiede die gegenseitigen und unüberwindbaren Gegensätze und tiefe Kämpfe erzeugt haben.

Hier kann man aber eine Frage stellen: Ist es richtig, die bei der Kommunion geltenden Grundsätze auch an die Interkommunion und an die zwischenkirchlichen Beziehungen zu übertragen? Ist es im Gegenteil nicht so, dass das heilige Abendmahl eben dazu da ist, dass man darin die Spannungen überwinde und dadurch eine Liebesgemeinschaft bilde? — Es ist etwas Wahres in dieser Meinung. Dort, wo der Wille zur Beseitigung der Missverständnisse unter den Kirchen vorhanden ist und wo ein tiefes Bewusstsein besteht, dass wir alle unam sanctam ecclesiam Christi bilden, dort kann auch die Gemeinschaft bei dem heiligen Abendmahle ein gutes Mittel zur weiteren Annäherung sein und dort kann die Interkommunion als ein Heilmittel gegen die Wunde der Zerteilung dienen. Aber ganz bestimmt würde sie zu einem falschen Heilmittel dort, wo es keine Hoffnung und keinen Willen zur Beseitigung der Spannungen gäbe und wo man damit rechnen müsste, dass diese Situation auch weiterhin dauern wird und dass auch die Interkommunion keine Abhilfe bringen wird. Dort wäre die Interkommunion eine Lüge und Ehrfurchtlosigkeit gegenüber die Wahrheit und den Sakrament, wie es einige Theologen sagen, denn sie proklamiere die Gemeinschaft und Einigkeit, ohne dass es eine tatsächliche Gemeinschaft und Einigkeit gäbe. Dort gibt es keinen anderen Ausweg als Gott um den Geist der Versöhnung in den Kirchen, um die Wegschaffung alles dessen, was die Streitigkeiten hervorruft, um ein friedliches Zusammenleben zu bitten. Erst dann kann zur Überprüfung der Interkommunion — Möglichkeiten hinzutreten. Es ist also zwar wahrhaftig der Wille des Herrn, dass wir gemeinsam zu seinem Tisch kommen, aber es ist auch wahr, dass wir uns vorhin prüfen sollen, und wo keine Willigkeit zu einer aufrichtigen Versöhnung vorhanden ist, soll auch die Interkommunion nicht zustande kommen.

Wenn wir die Dinge von diesem Standpunkt aus betrachten, ist es auch richtig, dass die Interkommunion nicht der ökumenischen Bewegung vorangegangen ist, sondern die ökumenische Bewegung der Interkommunion. Erst auf dem Boden der ökumenischen Bewegung entstanden die Bedingungen, die es früher, z. B. in der Reformationszeit noch nicht gegeben hat und die erst die Interkommunion ermöglichen. Erst innerhalb dieser Bewegung begannen wir zu fühlen, dass wir trotz der Unterschiede in der Lehre doch miteinander unam sanctam ecclesiam Christi bilden und dass wir nicht mehr gegenseitig im Hass stehen dürfen, sondern in der Liebe zusammenkommen dürfen. Die Interkommunion sollte man also als eine höhere Stufe der ökumenischen Mitarbeit und der ökumenischen Gesinnung betrachten. Solange man »ökumenisch« nur an den ökumenischen Konferenzen denken wird, aber in dem täglichen Umfang eine Kirche gegen die andere sich unökumenisch benehmen wird, wird unter ihnen auch die Interkommunion unmöglich. Die Möglichkeit der Interkommunion fängt erst dort an, wo sich die ökumenische Gesinnung und Mitarbeit in dem täglichen Umgang einer Kirche mit der andern widerspiegelt, also wo das, was sich in dem heiligen Abendmahl ereignet, nicht dem täglichen Leben der Kirchen widerspricht.

Es wäre selbstverständlich nicht richtig, wenn man aus dem bisher Gesagten folgern wollte, dass unter solchen Bedingungen der Interkommunion diese mit allen den christlichen Kirchen der Welt möglich wäre, die in einem entfernten Lande leben, sodass man mit ihnen keine Spannungen hat; und im Gegenteil dass

wir die Interkommunion mit den Kirchen nicht haben können, mit denen wir in direkter Berührung sind und mit denen wir auch manche Reibungsflächen haben. Eine solche Auffassung würde die Solidarität unter den Kirchen einer bestimmten Konfession nicht ernstnehmen. Wenn die Spannungen unter den Kirchen bestimmter Konfessionen in einem Land vorhanden sind, solidarisieren sich mit den Betreffenden auch die Kirchen derselben Konfession in anderen Ländern und die Interkommunion ist unter ihnen praktisch unmöglich. Wenn aber in einem Land diese Spannungen beseitigt werden und ein wirkliches ökumenisches Zusammenleben zustande kommt, ist dadurch auch der Weg zur Verwirklichung der Interkommunion unter den Kirchen derselben Konfessionen in anderen Ländern offen. Der Gedanke der Solidarität erlaubt es nämlich einer entfernten Kirche nicht, die Interkommunion mit einer Kirche einer solchen Konfession zu errichten, die mit der ähnlichen Kirche im eigenen Lande in einer dauernden Feindseligkeit lebt. Wer also die Interkommunion mit den Kirchen der entfernten Ländern pflegen will, der muss sich der Forderung unterstellen, dass er sich vorher mit der Heimatkirche derselben Konfession versöhne und die Spannungen beseitige.

Auf den ersten Blick kann diese Bedingung, dass nämlich die Interkommunion noch an die Solidarität mit anderen Kirchen derselben Konfession gebunden werden sollte, hart aussehen. Aber eine solche Solidarität ist nötig, damit die Dringlichkeit der Versöhnung endlich ernst genommen werde und damit man zu einer wirklichen und aufrichtigen ökumenischen Mitarbeit trete, denn ohne diese ist die Interkommunion unmöglich. Durch den Gedanken der Solidarität sollen die Kirchen neu an das Bedürfnis der gegenseitigen Versöhnung und des vollen Bewusstsein der Zugehörigkeit zur una sancta ecclesia Christi aufmerksam gemacht werden.

Selbstverständlich kann kein Abkommen über die Interkommunion eine unbedingte und dauernde Gültigkeit besitzen. Es verliert seine Gültigkeit in dem Moment, wenn die Gemeinschaft unter den betreffenden Kirchen von neuem gestört wird. In einer solchen Lage, unter einem neuen Aufflammen der kirchlichen Streitigkeiten wäre die Fortsetzung der Interkommunion eine Selbsttäuschung. Die Liebe zur Wahrheit und die Erfucht zum Sakramente fördert es, zur Interkommunion in diesem Falle erneut Nein zu sagen.

Das Problem der Interkommunion ist also eigentlich ein Problem der ökumenischen Mitarbeit und des ökumenischen Zusammenlebens der Kirchen. Wo diese in einem solchen Aussmasse vorhanden sind, dass sich die Kirchen trotz der Unterschiede als einig in Christo fühlen, sich brüderlich vertragen und Streitigkeiten bewusst meiden, ist es auch richtig den Geist der Liebe durch gegenseitige Teilnahme an dem heiligen Abendmahl zu befestigen. Wo es aber diesen Geist nicht gibt, dort wäre jede Interkommunion eine Lüge und ist also grundsätzlich unmöglich. So ist es notwendig, bei der Interkommunion den Grundsatz der Kommunio anzuwenden, dass die mit ihrem Nächsten unversöhnten keinen Anteil an dem Tisch des Herrn haben sollen.

2. Die Möglichkeit der Überwindung der bisherigen Hindernisse.

In den vorangehenden Absätzen haben wir uns bemüht, zu zeigen, dass die tatsächlichen Hindernisse der Interkommunion anderswo liegen als man es gewöhnlich vermutet. Sie sind dort zu suchen, wo etwas dem Wesen des heiligen Abendmahl als einer Gemeinschaft mit Christus und mit den Nächsten widerspricht.

Diese Ausführungen sind natürlich nur ein Versuch um eine neue und genauere Bestimmung der tatsächlichen Hindernisse der Interkommunion. Sie wollen keine allgemein gültige Lösung vorlegen. Wir müssen damit rechnen, dass man die Hindernisse so überwinden muss, wie sie bisher von den einzelnen Kirchen gestellt wurden. Es ist nicht richtig, sie kurzer Hand für unbegründet zu proklamieren und mit ihnen nicht mehr zu rechnen. Sie können zwar jemandem als unwichtig und überwunden scheinen, für die aber, die sie vorlegen, sind es ganz ernste Hindernisse. Und so müssen wir jetzt erwägen, wie man diese bestehenden Hindernisse am besten überwinden könnte.

Erstens handelt es sich hier um die Verschiedenheit der kirchlichen Gemeinschaft. Nach der schon erwähnten Auffassung muss die Gemeinschaft bei dem heiligen Abendmahl mit der kirchlichen Gemeinschaft identisch sein und sie darf ihre Grenzen nicht überschreiten. Die Interkommunion wird dadurch als grundsätzlich unerlaubt betrachtet. Sie wäre nämlich eine Überschreitung dieser Grenze. Dieses Hinderniss ist wahrscheinlich von den drei angeführten das schwierigste. Es kann erst dann überwunden werden, wenn die betreffenden Kirchen zur Erkenntnis kommen werden, dass die kirchliche Gemeinschaft durch die Grenzen einer bestimmten verfassten Kirche oder einer bestimmten Konfession nicht begrenzt wird, sondern dass die Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft mit den Grenzen der una sancta ecclesia Christi identisch sind. Es werden lange Jahre der ökumenischen Annäherung, der Gebete und der gegenseitigen Gespräche nötig, damit alle Kirchen auf diese Weise die Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft zu begreifen beginnen.

Leichter kann hoffentlich das zweite Hinderniss überwunden werden, nämlich der Unterschied in der Ordnung. Es geben zwei Wege: Erstens wäre es möglich, möglichst viele für den Gedanken zu gewinnen, dass die Einheit der Kirchenordnung nicht für die Interkommunion notwendig ist. Das wäre wahrscheinlich aber ein langer Weg. Viel kürzer ist der zweite Weg, den die Kirche Südindiens gegangen ist und den jetzt die Presbyterianer in England und Schottland erwägen. Um die Interkommunion mit den Anglikanern zu errichten, die die Einigkeit in der Kirchenordnung fordern, würden die Presbyterianer unter bestimmten Umständen bereit, den Bischofsamt und die apostolische Sukcession anzunehmen. Sie halten sie natürlich nicht für etwas Wichtiges, was notwendig zu dem Wesen der Kirche gehörte und was eine unausweichbare Bedingung der Interkommunion wäre, aber in der Sehnsucht nach der Überwindung dieses Hindernisses, wären sie willig den Anglikanern dadurch entgegen kommen und sie dadurch dazu helfen, diesen Unterschied zu überwinden.

Endlich ist es notwendig, das Hinderniss der Verschiedenheiten in der Lehre von dem heiligen Abendmahl in Betracht zu nehmen. Die Frage kommt besonders in der Beziehung der lutherischen und der reformierten Kirchen vor. Auch hier ist erstens der Weg der theologischen Beweisführung möglich, dass nämlich die Einigkeit in der Lehre für die Errichtung der Interkommunion notwendig ist. In der heutigen Zeit gehen ihn einige lutherische Kirchen, die ein Abkommen über die Interkommunion mit reformierten Kirchen geschlossen haben, und zwar auch ohne eine vorläufige Übereinstimmung in der Lehre über das heilige Abendmahl zu erreichen. Es sind zum Beispiel die lutherische und reformierte Kirche in Frankreich, in Holland, die dänischen Lutheraner und die schottischen Presbyterianer. Für die Interkommunion wäre es aber noch segensreicher, wenn es zugleich zu einer Vereinigung der Lehre über das heilige Abendmahl käme, obzwar dieses nicht unbedingt notwendig ist. Diesen Weg der Vereinigung der Lehre haben die Theologen der beiden Hauptkonfessionen in Deutschland be-

treten, als sie zum Gespräch über das heilige Abendmahl zusammengekommen sind und sich um eine Vereinbarung der Lehre bemüht haben. Das Ergebnis ist bekannt. In den Arnoldshainer Thesen ist es im Grunde gelungen, obzwar noch nicht restlos, die vierhundertjährige Kontroverse in dieser Frage zu überwinden und dadurch auch eine Überwindung dieses ernsten Hindernisses der Interkommunion zu ermöglichen. Dadurch wurde die Interkommunion zwischen den Lutheranern einerseits und den Reformierten andererseits auch für die Kirchen möglich, die sich bisher durch die Unterschiede der Lehre gehindert fühlten — natürlich unter der Voraussetzung, dass die Arnoldshainer Thesen von den betroffenen Kirchen angenommen werden. Bisher sind sie nur ein Arbeitsergebnis einiger Theologen. Wenn die Unterschiede in der Lehre weiter bestehen werden, ist es klar, dass es in der Praxis früher zur Interkommunion unter den Kirchen kommen wird, die mindenstens ungefähr in der Lehre übereinstimmen, als unter denen, die einen wesentlichen Unterschied verteidigen, wie es zum Beispiel die zwinglianische Auffassung des heiligen Abendmahles bei manchen Kirchen ist.

3. Die Möglichkeiten praktischer Abkommen über die Interkommunion in der heutigen Situation.

Wenn wir nun die konkreten Möglichkeiten eines Abkommens über die Interkommunion in der heutigen Lage untersuchen wollen, ist es notwendig zuerst zu betonen, dass es nicht möglich ist, eine Lösung vorzulegen, die ein solches Abkommen sogleich unter allen Kirchen, bzw. eine allgemeine Einführung der »offenen Kommunion« ermöglichte. Die Frage der Interkommunion ist in den einzelnen Kirchen so unterschiedlich aufgefast, man sieht hier so verschiedenartige Hindernisse und man begegnet einer so verschiedenen Beziehung der Kirchen untereinander, dass der einizig gangbare Weg durch die stufenartige Lösung des Problems und durch besondere Abkommen unter einzelnen Kirchen geht. So wäre es nützlich, weiterhin zu untersuchen, auf welche Weise man die Entstehung solcher Abkommen am besten ermöglichen könnte.

Die erste Stufe könnte ein Abkommen unter den Kirchen innerhalb eines Staates bilden. Hier gibt es die meisten Reibungsflächen und hier entstehen die brennendsten Fragen. Einige solche Abkommen wurden schon geschlossen, wie zum Beispiel das schon erwähnte Abkommen zwischen den reformierten und lutherischen Kirchen in Frankreich und Holland. Änliches solle auch in anderen Ländern zustande kommen.

Parallel mit diesen Abkommen im Rahmen eines Staates könnte man weiterhin *Weltverbände der Interkommunion* bilden, und zwar immer für zwei Konfessionen. Zum Beispiel einen Weltverband der reformierten-lutherischen Interkommunion, der unter dem Schutz des lutherischen Weltbundes und des reformierten Weltbundes, bzw. des Weltkirchenrates stünde. Die Mitglieder würden die reformierten und lutherischen Kirchen, die in ihrer Heimat untereinander die Interkommunion geschlossen haben. Wenn es ihnen gelungen ist, alle Spannungen und Reibungsflächen in ihrer Heimat wegzuschaffen, desto weniger werden sie Spannungen mit ausländischen Kirchen ähnlicher Konfession haben. Durch das eintreten in den Weltverband der reformiert-lutherischen Interkommunion schlösse solche Kirche automatisch die Interkommunion mit allen Mitgliedskirchen des Verbandes. Ähnliche Verbände könnte man auch unter Anglikanern und Lutheranern, unter Anglikanern und Presbyterianern u. s. w. bilden. Das Ergebnis dieses Verfahrens läge darin, dass die betreffende Kirche durch ein Interkommunionabkommen mit einer Kirche anderer Konfession in eigenem

Lande in eine Interkommunion-Beziehung mit allen ausländischen Kirchen derselben Konfession eintrete, die in ihrer Heimat ähnliche Interkommunion pflegen und Mitglieder des Interkommunion-Weltverbandes sind. Im Falle dass es keine Kirche analogischer Konfession in dem betreffenden Lande gäbe, könnte eine Kirche auch ohne das »Hausabkommen« in den Interkommunion-Verband durch eine einmütige Abstimmung aller Mitglieder des Interkommunion-Verbandes der gegenseitigen Konfession angenommen werden. So würde zum Beispiel das Annehmen einer reformierten Kirche von den Stimmen der lutherischen Mitglieder des Verbandes abhänging. Ähnlich könnte man verfahren, wenn zwar eine Kirche analoger Konfession in dem betreffenden Lande wäre, wenn sie aber aus anderen Gründen als aus dem Grunde der Unversöhnlichkeit (wenn sie z. B. die Einigkeit in die Lehre als Bedingung der Interkommunion ansähe, aber sonst mit der anderen Kirche in der Ruhe lebte) in den Weltverband nicht eintreten wollte, und mit der anderen Kirche aus diesen Gründen das Interkommunion-Abkommen nicht schlösse. Dann könnte auch diese Kirche in den Weltverband durch ein einmütiges Abstimmen der Mitglieder der gegenseitigen Konfession angenommen werden. Wenn durch die Entstehung neuer Spannungen das Abkommen über die Interkommunion im Lande gebrochen würde, bedeutete es selbstverständlich für beide Kirchen den Verlusst der Mitgliedschaft in dem Weltverband. Der Verlust der Mitgliedschaft einer Kirche, die in den Verband ohne ein Interkommunion-Abkommen in eigenem Lande angenommen wurde, fände durch eine Abstimmung der Mitgliedskirchen der gegensetigen Konfession statt.

Es ist selbstverständlich, dass eine Mitgliedskirche durch ihre Teilnahme an dem Interkommunion-Verband nicht gehindert würde, separate Interkommunion-Abkommen mit anderen Kirchen zu schliessen. Auf diesem Wege könnte mann in kurzer Zeit die Interkommunion unter vielen Kirchen verbreiten. Der lutherische Weltbund, der reformierte Weltbund, bzw. der Weltkirchenrat sollten in diesem Sinne die Iniziative ergreifen und dadurch einen Beitrag zur Lösung des Interkommunion-Problemes leisten. Den Kirchen, die eine offene Kommunion praktizieren, kann zwar diese Lössung zu kompliziert, unnötig und unvollkommen scheinen. Wenn man aber nicht damit rechnen kann, dass sich alle Kirchen der Praxis der offenen Kommunion anschliessen werden, sind wir der Meinung, dass in der heutigen Lage unser Vorschlag der gangbarste ist.

4. Schluss

Es steht ausserhalb der Diskussion, dass die Erweiterung und Vertiefung der ökumenischen Mitarbeit der christlichen Kirchen in mancher Hinsicht von der Lösung der Interkommunion-Frage abhänging ist. Obzwar man darin an manche Schwierigkeiten stiesst, kann man doch hoffen, dass man viele von den noch ungelössten Fragen auf diesem Gebiete in der Zukunft stufenartig lösen wird. Nur dürfen wir nicht ungeduldig sein, denn es ist nicht nur unser Werk. In der ökumenischen Annäherung der Kirchen ereignet sich das Werk Gottes, der selbst das Gedeihen gibt. Dasselbe dürfen wir auch in der Interkommunion-Frage erwarten. Mit Hilfe der Interkommunion wird Gott die Kirchen in der gegenseitigen Liebe stärken und in der Zukunft auch zu einer sichtbaren Einigkeit der Una sancta ecclesia Christi in der Welt führen, obzwar wir jetzt noch kaum eine Vorstellung über die Form dieser Einigkeit haben.

DOCUMENTS

Wording of the letter sent

TO THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES I NGENEVA:

Dear Brethren,

In the name of all participants of the Third Assembly of the Prague Christian Peace Conference we take the liberty to submit to the World Council of Churches the message and the resolutions agreed upon by the plenary session held on September 9th, 1960, which are to be presented to all churches in the world and to the public.

At the same time, to create a better understanding of the enclosed documents we would like to submit to the World Council of Churches the following points asking for its brotherly acceptance:

I. The overhelming urgency of the question of peace which is actually the question of the future life of mankind induced us to plan the convening of an All Christian Peace Assembly for June 1961. We extend a preliminary invitation to the World Council of Churches and to all its member churches to take part in this conference. We would like to ask the World Council of Churches to support in every way this conference which will unite Christians and churches that belong to the World Council of Churches, as well as those who are not among its members, in the responsibility of all Christians for peace. We are grateful for the ever growing friendly attention various committees and personalities of the World Council of Churches pay our endeavours. We also gratefully acknowledge that the World Council of Churches in many ways stressed the responsibility of Christians in overcoming the cold war.

II. We are convinced that the All Christian Peace Assembly must support these efforts in a decisive way. If asked why we are convening this conference only a few months before the General Assembly of the World Council of Churches meets in New Delhi, we would like to point out that the answer lies in the extraordinary urgency of the question of peace. The danger that one day we shall be confronted with a »too late« is growing hourly. We do not want to interfere with the preparatory work for New Delhi in its specific complexity and therefore think that in dealing diligently and responsibly with the issue of peace in a special conference we can show our loyalty to the New Delhi programme. We believe that this division of work is also in the interest of New Delhi.

III. The third plenary session of the Christian Peace Conference tried to discern that steps towards peace must be taken in our present situation.

Greatly concerned, we had to admit that the cold war had affected international relations more seriously than we had thought. We recognized that there were only too many divergent tendencies which prevented the agreement of the leading statesmen on a programme for actual disarmament, for lasting peace, and for sincere co-operation between all nations without regard to their respective social and political systems. We had to admit that also in the sphere of the Christian Churches cold war darkened and endangered the clearness and simplicity of the proclamation of the commandments of Jesus Christ of love, mercy, and peace. We confess our guilt in the weakness of our witness. But at the same time we are aware of the challenge of the crucified and risen Lord to devote all our activities to the service of peace, reconciliation and a peaceful life together. The task of Christendom is not to be a servant of this or that political bloc: the Gospel as the word of God brings its message of the love of the Prince of Peace, Jesus Christ, to the people in the West as well as to those in the East or wherever they may live. Christian and non-Christians are equally threatened by the danger of a possible world catastrophe and by the result of hatred and cold war.

We do not underestimate the differences between the existing systems of society and we know that their competition cannot be run without tensions, upheavals and crises. Yet we also know as well that the advantages and the value of the competing systems can only be proved by self-sacrificing work, by greater freedom and social justice, by sincere love towards all men, and by a peaceful competition in the battle with starvation and death. The fight against hunger, disease, cultural underdevelopment, low standards of living, and exploitation should be the positive task of competition in the world.

This responsibility for peace leads us to point out clearly the danger of present day world politics and to define them openly.

We gratefully acknowledge the numerous pronouncements of different churches against mass destruction weapons, but there is still no unanimous pronouncement that no Christian should take part in an atomic war or its preparations. We gratefully listen to the warnings from Christians and non-Christians against a new war, yet a unanimous witness of all Christendom that in our days even the preparation of war represents an attack on God's creation and that the Christian's attitude towards war can only be an unreserved NO is still missing.

We are aware of the fact that in the political field Christian and non-Christian statesmen try to overcome the existing tensions. But we do not see that these endeavours lead to actual success. Therefore we think it our duty as Christians to address all statesmen encouraging them to deal with these difficult problems with perspicacity and wisdom. International conferences could help in a decisive way. We acknowledge with gratitude the efforts of the Commissions for International Affairs of the World Council of Churches. We learned with pleasure that for example the last assembly of the main committees of the World Council of Churches raised the claim that all nations should have their place in the community of peoples, each having the same rights regardless of their actual status so that the 650 million people of the People's Republic of China should have their full share in the common work for mutual understanding and peace. In the same way quicker and more efficient resolutions should be taken by the international political institutions in order to settle the problems of

a final and total disarmament, of the removal of military bases in foreign territories, of the German problem, and of the difficulties which have arisen in certain parts of Asia and Africa. We would like to express our readiness to cooperate in all these matters with the respective departments of the World Council of Churches.

We hope that this statement clearly explains what from our point of view is the task of the All Christian Peace Assembly, i.e. we want to reach a common agreement about the burning problems of mankind and so serve the cause of peace and life. It is our conviction that all our endeavours along this line — which originated at the beginning of the ecumenical movement for active Christianity — will be an important contribution to the real unity of the Church. For the real unity of the Church always stands in correlation with the sincere and true witness of the Church.

Jesus Christ conquered evil, hatred and death. The certain belief in this victory will strengthen our hearts in the battle for the peace of the world, and in giving an effective witness to Him who Himself is the Peace of the world.

Viktor Hájek, D.D.
President of the Christian Peace Conference

Jaroslav N. Ondra
General Secretary of the Christian Peace Conference

Prof. J. L. Hromádka, D. D.
Chairman, Working Committee of the Christian Peace Conference

Message of the Third Session of the Christian Peace Conference in Prague, September 1960

PEACE WILL PREVAIL!

The Third Session of the Prague Christian Peace Conference took place in a world situation, the dangerous tensions of which no man who thinks realistically can deny.

The failure of the summit meeting upon which so many people set their hopes still increased the threat of a suicidal atomic war. None of us can say how much time there is left to eliminate this danger. More and more — worse than ever before — the could war which inescapably leads to a hot war is poisoning the atmosphere. And instead of standing up unanimously for endangered and intimidated mankind the Church displays a picture of inner dissunion, caused frequently by false alliances with power systems of this world.

In this situation, in the community of service in which we are united by our common faith in the Gospel of Jesus Christ, in the unity of the Holy Spirit, and by the bond of peace we declare as a challenge and as a warning:

The whole of mankind should unite in an active protest against all mass destruction weapons by which the mercy of God is defamed and man and all creatures are betrayed.

No Christian should take part in an atomic war or in its preparatory work.

All Christians are summoned to do all that is in their might to outlaw any war, because this has become indispensable in the interest of mankind.

We therefore urgently ask all statesmen in the interest of man's future and in their full responsibility for reconciliation and understanding between all nations to do all they can to carry out basic points of the resolution unanimously agreed upon in the Fourteenth General Assembly of the United Nations i. e. to accomplish total disarmament and to eliminate forever the methods of cold or hot war as a means of policy, to solve by agreements the German problem and the problems of certain parts of Asia and Africa in order to create thereby the foundations for permanent peace for all nations.

In a spirit of solidarity with the people of mankind who long for peace, brotherhood, and co-existence we are looking forward to the forthcoming General Assembly of the United Nations. We shall pray for all statesmen — no matter who they are — that the Lord of Peace may bless their work for peace.

It is our task to oppose the cold war, to create mutual confidence as the presupposition for real Peace, and to stand up for every man whenever he is ill used for the purpose of gaining power.

Even in a newly organized society we as Christians are free to render to our fellow man and to the human community the service we owe our neighbour.

We also think it necessary that in the future the 650 million people of the Peoples' Republic of China should be represented in the United Nations.

We are especially summoned to stand up for the hungry and oppressed in the underdeveloped countries so that they may feel part of a brotherly community where all share the same rights and privileges.

It is our task to bear witness to the truth of the living God, the holy love of Whom embraces Christians and non-Christians alike.

In view of a wide-spread attitude within Christendom we earnestly declare: Everyone who identifies Christianity with Anti-Communism promotes that crusade ideology which is strictly opposed to the cross of Him who was crucified and who has risen for all human beings.

We shall never win peace, if we do not dare to meet each other, to speak to each other, to esteem and love each other instead of condemning others as representatives of opposed ideologies and power systems.

As we know that God's promises extend themselves to all of us in our common need we summon all Christians to share in the task given to the ecumenical movement and to join us in our work for peace in an All-Christian Peace Assembly and so to praise our Lord, the Prince of Peace.

Oh, do not be so slow, dear Brethren, the world is crying out for peace!

(Report of the meetings of the Third Christian Peace Conference containing addresses, reports and documents will be published in German, English and French, and will be sent free on request by the Ecumenical Institute of the Comenius Faculty, Jungmannova 9, Prague 1, Czechoslovakia.)

BOOK REVIEWS

Ernst WERNER, Popular ideologies in late mediaeval Europe: Taborite chiliasm and its antecedents (Comparative studies in Society and History, Mounton and Co., The Hague, vol. II, No. 3. April 1960, pp. 344—363).

La théologie taborite, et tout particulièrement le chiliasme taborite des premiers temps, jouit ces dernières années d'un intérêt renouvelé des savants. On peut mentionner ici surtout le beau travail de H. Kaminski *Chiliasm and the Hussite Revolution,* paru dans Church History de l'année 1957. J'ose aussi faire remarquer que mon étude sur l'Espérance eschatologique de la Réforme tchèque, de l'année 1956, a été traduite, avec quelques inexactitudes regrettables, il est vrai, par Kurt Sygusch, pour l'édition de Leipzig du livre de J. L. Hromádka *Von der Reformation zum Morgen* (Koehler und Amelang 1959, pp. 59—187).

Dans son nouveau travail E. Werner s'intéresse avant tout au chiliasme taborite en tant qu'expression du mouvement antiféodal des couches subalternes de la société citadine et rurale. Voilà pourquoi la plupart du temps, se rapproche-t-il, tant par le sujet que par sa manière de voir, de l'interprétation marxiste donnée par Josef Macek, selon laquelle le chiliasme assumerait la fonction d'idéologie révolutionnaire des miséreux des villes et du menu peuple des campagnes. L'académicien Macek a exposé sa conception dans les deux volumes de son oeuvre Tabor dans le mouvement hussite révolutionaire et dans le *Sborník historický* I/1953. L'auteur lui-ême en a donné un résumé profitable dans son livre *Le mouvement hussite en Bohême* (Prague 1958, traduit par Marcel Aymonin). Werner, à son tour, caractérise d'une façon heureuse le spiritualisme de Martin Húska et de toute l'aile gauche des Taborites et démontre avec justesse que l'adamisme a pu en découler assez naturellement. Il estime ne pas pouvoir résoudre la question du classement de ce spiritualisme dans l'histoire de la pensée en insistant sur l'influence de Hus et de Wyclif mais bien plutôt sur les influences du spiritualisme franciscain teinté de joachimisme. L'argumentation par laquelle il appuie cette conception ressemble à celle de Ruth Kestenberg qui s'efforce de prouver, dans ses contributions, que le mouvement hussite était une terre ameublie, prête à recevoir les idées eschatologiques que l'abbé Gioacchino da Fiore avait conçues au sujet du troisième âge de l'Esprit. Cependant Josef Macek et l'historien soviétique Smirin signalent que l'idée d'un tournant des siècles dans l'histoire de l'Eglise, exprimée par Gioacchino, n'avait du point de vue pratigue et politique, rien de révolutionnaire. Werner atténue une telle objection en essayant de suivre de près la tendance à une rebellion antihiérarchique et antiféodale chez quelques héritiers du legs spirituel de Gioacchino. Dans cet ordre d'idées il mentionne la fameuse apocalyptique de Pierre Jean Olivi, trouvant son prolongement dans les béguines de la France méridionale, tout en reconnaissant cependant qu'ici encore l'attitude antiromaine n'aboutit pas à une révolte concrète. Quant aux héritiques belges, il constate chez eux un manque pareil d'élan révolutionnaire. Il reconnaît ce dernier à l'italien Dolcino, renvoyant le lecteur aux analyses et jugements de Skazkin et de L. M. Bragina. Avec Dolcino, en effet, l'attente eschatologique s'est jetée dans la direction d'une action révolutionnaire. Il est vrai que c'est l'appartenance sociale des adhérents de Dolcino aux miséreux qui en décida. La comparaison de ce mouvement aux Ciompi florentins amena M. Werner à la conclusion que le chiliasme n'était que l'une des idéologies possibles mais non nécessaires des pauvres, des gueux qui, au moyen âge finissant, ont lutté pour le droit social à la vie.

Outre cette conclusion juste sans aucun

doute, la revue présentée par M. Werner de quelques mouvements millénaristes ou simplement eschatologiques du moyen âge a tout le charme mais aussi toutes les faiblesses de semblables traités «d'hérésiologie comparée». Avec raison M. Werner présuppose-t-il la dépendance du chiliasme par rapport à l'attitude de classe de ses partisans. Pourtant l'eschatologisme de Gioacchino trouva en Bohême un écho et une transformation singulière avant même que ne le suppose M. Werner: à savoir dans la pensée de Milič de Kroměříž et de Matthieu de Janov. Ce qui rend quelque peu difficile l'emploi de cette précieuse étude comparative, c'est qu'elle ne distingue guère l'eschatologie générale du chiliasme spécifique: Par conséquent, elle n'aperçoit même pas la portée de cette différence pour l'utilité morale et sociale d'une idéologie étudiée. Par ailleurs, j'ai des doutes quant au caractère chiliaste du remarquable traité hussite, découvert et publié par F. M. Bartoš en 1923 déjà; que ce *Puer Bohemus* ne pensât pas en millénariste dans son eschatologisme pourtant très prononcé, me semble évident (cf. *Von der Reformation zum Morgen*, p. 98).

Amedeo Molnár

Diakonie zwischen Kirche und Welt. Herausgegeben von Ch. Bourbeck u. Heinz-Dietrich Wendland. 1958. Furche. S. 152.

In den protestantischen Kirchen kann man besonders in dieser Zeit steigendes Interesse für den christlichen Dienst der Liebe beobachten. Das hängt unzweifelhaft mit den tiefen Veränderungen in der modernen Welt und der Kirche zusammen. Die Kirche wird sich immer tiefer dessen bewusst, dass es ein Fehler war, wenn sie sich mit den Mächtigen dieser Welt verbunden hatte, wenn sie herrschen wollte und vergessen hat zu dienen. Der Weg des Dienstes, den sie im Lichte des Evangeliums von Neuem als ihren eigenen Weg entdeckt, wird in der Diakonie konkret. Der Sammelband »Diakonie zwischen Kirche und Welt« wächst aus dieser Situation heraus und hilft sie theologisch tiefer zu verstehen. Das ist schon aus dem einleitenden Beitrag von Dibelius ersichtlich (Der Eintritt der Kirche in die diakonische Verantwortung.), in dem frisch gezeigt wird, wie das Werk Wicherns in der deutschen Kirche nach und nach aus dem ausserkirchlichen Bereich in die Mitte des kirchlichen Lebens, auf die Synoden übergeht. H.-D. Wendland (Diakonie zwischen Kirche und Welt) befasst sich mit verschiedenen Formen des diakonischen Dienstes, löst ihre Beziehungen zu der öffentlichen Sozialarbeit und zu der modernen Gesellschaft. Dietrich von Oppen (Die Säkularisierung als soziologisches Problem) betrachtet seinen Beitrag als ein Pendant zu Gogarten's theologischem Problem der Säkularisierung. Seine Studie ist »heiligen Ordnungen und Sachen« übermässig verpflichtet, die er für haltende Mächte hält, um dem Problem der Säkularisierung eine wirksame Hilfe leisten zu können. Ch. Bourbeck (Der Dienst des Christen in der Welt der sekundären Systeme) bringt eine sehr schöne Studie darüber, wie dem modernen Menschen die biblischen dämonischen Mächte in den Bereich der sozialen Wirklichkeit übergehen.

Die Menschheit ist in ihrer eigentlichen Grundlage bedroht in den sogenannten sekundären Systemen, in denen eine Reihe von Zwischengliedern zwischen dem Erzeuger und den Konsumenten besteht. Der Verbrauchsterror und der Konformismus sind Kräfte, die eine dämonische Macht haben können. Es ist interessant, dass wir in der westlichen Theologie als Reaktion auf die heutige Situation den Ruf nach Askese hören. Der moderne Mensch ist an eine Reihe von sachlichen Kenntnissen und Leistungen gebunden, mit denen er der Gesellschaft dient. Das eigene Ich behält er aber dabei für sich. Das Problem der Sachlichkeit bei der Arbeit und der Lauterkeit der menschlichen Beziehungen kann nur durch das Wunder der göttlichen Liebe gelöst werden, d. h. eschatologisch. In ähnlicher Richtung deutet auch die Studie F. Trosts (Die Sorge als pädagogische Kategorie). Sie weist auf den Unterschied zwischen der Sorge, die aus der Liebe zum Menschen erwächst und der Pflege, die nur technischen Charakter hat. Bei der Sorge gibt sich der Mensch ganz hin, während die Pflege das eigene menschliche Ich unberührt lässt. Weiter wird ausgeführt, wie sich die »Sorge« als pädagogische Kategorie in der Familie, in der Gesellschaft auswirkt. Es fehlt die Betonung des spezifisch christlichen Inhalts der Pflege.

Eine gründliche Studie bringt der verstorbene Hamburger Bischof V. Herntrich (Der Wohlfahrtstaat — Krise der Diakonie?). Er zeigt, dass der moderne Staat die Gleichnisse Jesu vom barmherzigen Samariter und von Lazarus zu einer nur literarischen Angelegenheit macht da es in der Praxis solche unmittelbare Kundgebunden menschlicher Solidarität nicht gibt. Herntrich befasst sich mit dem Problem »Wohlfahrstaat«, das namentlich der norvegische Bischof Berggrav in die theologische Diskussion eingeführt hat. Herntrich lehnt den negativen Standpunkt der Kirchen zu den sozialen Fragen entschieden ab. (Er zitiert Berggrav: »Die

soziale Negativität der Kirche wäre eine verlorene Schlacht.«)

Er fragt, ob die geistige Kraft der Gemeinden den Formen und dem Umfang der Diakonie der Kirche entspricht, damit diese Tätigkeit nicht der Säkularisierung verfalle. Der moderne Mensch will keine Wohltätigkeit mehr empfangen, sondern fordert sein Recht, die Erfüllung seiner Ansprüche. Auch wenn es für deutsche Verhältnisse vorzeitig ist, vom Ende der konstantinischen Zeitalter zu sprechen, können wir nicht übersehen, wie sich die Staatskirche in eine Volkskirche verwandelte und diese wiederum rasch zu einer bekennenden Kirche wird. Die Kirche soll durch ihre Existenz dem westdeutschen Staat dadurch dienen, dass sie relativen Raum für die menschliche Verantwortung schaft. So hat die fortschreitende Säkularisierung den Punkt erreicht, an dem der Raum für die Diakonie zu eng zu werden beginnt. Diese Frage ist für die Kirchen des Westens zumindest in dem Masse dringend, in welchem die Fragen an die Kirchen des Ostens in der neuen Gesellschaftsordnung ihrer Länder gestellt werden.

Die Gefahr im Westen ist deshalb so gross, weil sie noch latent ist (S. 83). Otto Ohl (Das Für und Wider staatlichen Wohlfahrtsdenkens) erwähnt Stimmen, die auf bedeutenden Konferenzen der letzten Jahre einen abweisenden Standpunkt gegen die Auffassung »Wohlfahrtstaat« bedeuten. Auch die Stimme Berggravs wird angeführt. An der Geschichte der Entwicklung der Beziehungen der deutschen Diakonie zum Staat zeigt er, wie dieser negative Standpunkt in Widerspruch zur historischen Entwicklung steht, welche mit Wichern begann, der die soziale Funktion des Staates forderte. O. Söhngen (Die Liturgie als betendes Gespräch) erklärt die Motive der liturgischen Belebung. Mit dem Beitrag W. Stählins (Diakonie der Stille), in welchem er die Notwendigkeit der Konzentration inmitten der säkularisierten Welt betont, endet der Sammelband.

Der Beitrag des Sammelbandes besteht in der unverdeckten Analyse der Krise der Kirche und des Dienstes der Liebe in der heutigen Welt. Im Hintergrund dieser gründlichen Auseinandersetzung steht aber der lebendige und feste Glaube an den Auftrag und den Endsieg der christlichen Liebe. *J. Smolík*

J. M. LOCHMAN, Theologie a filosofie. Několik kapitol z dějin problému. (Theologie und Philosophie. Einige Kapitel aus der Geschichte des Problems), 1958, S. 194.

Vorliegende Abschnitte aus den Fakultätsvorlesungen wollen bescheiden nur als Exposition des Problems mit dem Entwurf seiner Grundmöglichkeiten angesehen werden, beanspruchen aber doch der grundlegenden Orientation in einer der dringendsten und schwerwiegendsten Fragen dienen zu können (3). Die Philosophie ist im breitesten Sinne als »das natürliche Denken der Welt« verstanden, worunter also auch die Religion im Unterschied zum christlichen Glauben fällt (5 u. ö.). Vom reformatorischen Prinzip aus wird der Philosophie der Ehrenplatz, den sie im Katholizismus wie im protestantischen Modernismus innehat, abgesprochen. Allein legitim, anstatt der Bewegung vom menschlichen Denken zum Glauben, ist die christologische Bewegung »vom Kreuz zur Religion«, legitimiert durch die Zuneigung Gottes zu dieser Welt. »Die Theologie ist direkt berufen, in die ganze Welt und alle ihre Problematik zu zielen« (11). Die Botschaft als lebendiges Wort an lebendige Menschen muss in ihre konkrete Lebenssituation kommen; um Jesu Christi willen interessiert uns der Mensch und darum auch die konkrete Gedankenform seiner Situation, also seine Philosophie (13s). Diese Stellungnahme, die dem Werk ein hohes Pathos, gewisse Grosszügigkeit und bewundernswerte Frische gibt, mag etwa an Brunners »missionarische Theologie« (Dogmatik I., 1946, 109) erinnern, worunter dort e i n e Aufgabe, e i n Fach innerhalb der Theologie, neben der eigentlichen Dogmatik (und auch Eristik) verstanden wird, mit der Unterscheidung der induktiven gegenüber der deduktiven Methode. Nach Lochman dagegen betätigt sich die eine Theologie in allen Gebieten und Bereichen, nach einer und derselben Methode überall verfahrend. Hier liegt der eigentliche Beitrag dieses wertvollen, in der armen tschechischen theologischen Literatur bahnbrechenden Werkes.

Zwar sind nicht scharf genug gefasst und kaum erschöpfend die drei Punkte, die den Platz der Philosophie im theologischen Studium begründen und bestimmen: Die Notwendigkeit der Kenntnis des menschlichen Denkens für das Denken des Glaubens, die Hilfe bei der persönlichen Klärung des Glaubens und bei der Auseinandersetzung mit der gegeben Situation in der Verkündigung, die Ausrüstung zur Abwehr vor der Deformation des Wortes

Gottes. Besonders will nicht einleuchten, dass diese Punkte von der christologischen Sicht aus erforderlich und für sie charakteristisch wären. Auch die Erörterung der biblischen Belegstellen ist nicht ganz überzeugend. Der Verf. stellt zwar ausdrücklich fest, dass man zur Bestimmung der positiven Seite der Beziehung der Theologie zur Philosophie keine Anleitung hat, sondern nur in der von der biblischen Botschaft gewiesenen Richtung weiterdenken kann, und verfährt darum sehr umsichtig. Aber z. B. die Benutzung der altorientalischen Mythologie; (Genesis) kann wohl nicht als Paradigma für unser Thema gelten. Dort ist doch nur Kampf und Gegensatz, während hier, auch nach Lochman, Versuch um Ausgleich und Verständnis am Platze ist. Jener Hinweis kann höchstens zur Frage der Übernahme der philosophischen Begrifflichkeit herangezogen werden, die aber nicht erst hier entschieden zu werden braucht und hier auch keine neue Beleuchtung empfängt.

Aber die resultierende, wenn auch etwas grob klingende und von Anfang an herabsetzend aburteilende Parole, »nicht Kollaboration, nicht Ignoranz, Konfrontation« (27), steht wohl zurecht und wird im historischen Hauptteil des Buches konsequent als Leitmotiv angewandt, immer von neuem überprüft und bestätigt. Die hier zu Sprache kommenden elf Gestalten werden als Repräsentanten wichtigerer Epochen und zugleich als Beispiele hauptsächlichsten Lösungsmöglichkeiten gewählt, wobei ohne grösseren Nachteil eine Lücke zwischen der Scholastik und der Gegenwart gelassen worden ist. Der hervorstechende Zug der Behandlung einzelner Theologen ist die Bemühung, jeden von seinem innersten Anliegen aus zu begreifen und ihn womöglich in meliorem partem zu deuten, was offenbar nicht einfach als persönliche Art des Autors verstanden werden will, sondern das christologische Prinzip, die Solidarität des Kreuzes widerspiegeln soll. Im übrigen kann aber bemerkt werden, dass es schon von der wissenschaftlichen Redlichkeit geboten ist.

So wird bei den Vertretern der faktisch und konkret undurchführbaren Diastase, bei Tatianos, Tertullianus, Petrus Damiani auf die aktuellen Gründe ihrer Stellungnahme und auf deren biblische Motivierung hingewiesen. An dem Versuch einer Synthese bei Klemens v. Al. wird gefunden, dass er zwar vieles aus der biblischen Botschaft verstümmelt hat, aber nur weil er sich ein übermenschliches Ziel gesteckt hat, wobei er den Sinn für die Einzigartigkeit und Eigentümlichkeit der Offenbarung doch bewahrte. Justinos' Terminologie und die mit ihr zusammenhängende philosophische Konzeption führte von der biblischen Grundlage weg, aber doch ist die Bruchstückhaftigkeit und Ungenügsamkeit der Vernunfterkenntnis eingesehen worden. Ausdrücklich nicht nur um der Lösung, sondern schon um der methodischen Einstellung willen werden am höchsten Augustinus und noch mehr Anselm v.C. gestellt. Es geht nicht nur um die Dialektik von credere und intelligere, sondern dass diese in der konkreten Existenz vor Gott geschieht, dass hinter jedem Gedankenakt das ganze Lebensinteresse engagiert ist. Erst auf diese Weise verträgt sich der Glaube mit dem Intellekt, wenn auch ihre Einheit — wegen der Sünde — eine eschatologische Wirklichkeit ist. Diese Denker hatten nicht den Ehrgeiz, die Frage grundsätzlich zu lösen, lebten aber sehr intensiv ihr Glaubensleben und durchdachten in strenger intellektueller Arbeit die Fragen der Existenz des Christen. Darum ist zu ihnen auch K. Barth zu rechnen (106s). Der bewusste Wille zur Lösung verleitet zur Abstraktion und zur Isolierung, die letzte, entscheidende Ebene des menschlichen Lebens steht aber abseits aller abstrakten Problematik (ib.) Ob aber diese Annahme nicht auch zu einem abstrakten Prinzip werden kann?

Merkmale der Abstraktion trägt die Harmonisierung der Welt bei Thomas v.A. wie die Lösung des Verhältnisses von Mensch und Gott auf ontologischer Ebene bei Przywara, obwohl die grossErsteren und die klassiche Tiefe und imartigen Erfolge des Ordnungsdenkens des posante Universalität des Prinzips der analogia entis beim Letzteren Bewunderung verdienen. Sehr sorgfältig zeichnet Lochman die Auffassung Brunners, so dass am vollen Unterschied zur natürlichen Offenbarung des Katholizismus kein Zweifel bleibt. Vorgeworfen wird ihm aber die Nivellierung der Theologie und der Philosophie. Endlich wird die Nähe des philosophischen Glaubens von Jaspers zur biblischen Religion zugegeben, aber seine Kritik der Christologie und des Ausschliesslichkeitsanspruchs des Christentums wird entschieden widerlegt und auf das Missverständnis des Konkretismus und der Inklusivität der Heilsbotschaft zurückgeführt. Sehr fein und richtig erklärt und verteidigt hier der Autor. die Position des Christentums. Die philosophische Kritik hätte hier noch manche Gelegenheit, sich des Besseren belehren zu lassen und so die auch von ihr angestrebte und er-

wünschte Konfrontation und Kommunikation vorwärtszutreiben zu hilfen. Vielleicht könnte aber auch die Theologie noch mal versuchen, Jaspers' Verständnis der Begegnung mit der Transzendenz gründlicher zu sichten und einiges davon aufgeschlossener zu beherzigen, welches Lochman offenbar nur ad peius zu deuten vermag, das aber doch nicht rein eine Sache der Philosophie ist, sonder diese nicht von ungefähr so nahe dem Glauben bringt.

Allerdings die Eingenart der christologischen Lösung unseres Problemes muss sich dort bewähren, wo die Voraussetzungen näher einanderliegen, was in der Erörterung Brunners der Fall ist. Nicht ohne Grund wirken hier die Beurteilung und die Vorbehalte Lochmans am subtilsten ein. Dass die letzte Würde des Menschen nicht in seinen subjektiven Qualitäten, sondern in der Tat Gottes besteht (146), ist sicher kein Einwand gegen Brunner. Und die Kritik der hohen Einschätzung der Orientation der menschlichen Vernunft auf die letzten, unbedingten Prinzipien übersieht einerseits, dass der Geist des Menschen die Totalität des Lebens bestimmt und sie so einbegreift, andererseits versucht sie vergeblich der bedeutungsvollen Suprematie des Geistes zu entgehen, indem sie auch die Würde des leiblichen Lebens in all seinen Äusserungen unterstreicht. Wie kann man die Behauptung, der ganze Mensch sei »die Spur Gottes«, anders begreifen, als dass man im Glauben Wort Gottes wahrnimmt, d. h. als an unsere Geistigkeit ergehendes, mit der Verantwortung und Verheissung für unser ganzes Leben? Im weiteren bringt der Verf. eine bessere Verteilung der Gebiete der Philosophie und der Theologie vor als die Brunners und er äussert sein eigentliches Anliegen in dem Postulat der Theologie, nicht der Philosophie des betreffenden Gebietes, »von der Theologie der Geschichte bis meinetwegen zur Theologie des Sports« (156) als des grundlegenden Gesichtspunktes. Es fragt sich nur, ob der inhaltliche Unterschied sehr gross sein wird. Der theologische Gesichtspunkt wird sich doch als das grundsätzliche Moment durchsetzen müssen auch in der Philosophie des jeweiligen Gebietes bei dem christlichen Denker, und auch der, der die Theologie jener Gebiete treibt, wird sehr vieles, in Abstufung je nach dem Gebiet, der Philosophie überlassen müssen oder es selbst als Philosophie der Kultur usw. verarbeiten müssen. Ohne die Anerkennung der Selbständigkeit und der Zuständigkeit des Partners in seinem Bezirk wird keine wirkliche Konfrontation zustande kommen.

Darin ist implicite auch die Stellung zum christologischen Prinzip enthalten. Es betrifft m.E. eher das Ethos als den Inhalt der Konfrontation. Vieles, was Lochman erst von ihm aus sagen zu dürfen und sollen glaubt, kann doch schon vom Schöpfungsglauben gesagt werden und ist auch manchmal gesagt worden. Oder irre ich mich, wenn ich meine, dass es Lochman selbst als überflüssig erachten würde, von der Christologie der Kultur usw. anstatt von ihrer Theologie zu reden? Des Näheren entscheidet hier die theologische Bestimmung des Verhältnisses des ersten zum zweiten Artikel im Credo. Am Verhältnis zur Philosophie kann manches belegt, aber keineswegs entschieden werden. Und die systematische Besinnung wird wohl immer den Satz »Gott hat die Welt geschaffen« neben dem »Gott hat die Welt geliebt« gelten lassen, inhaltlich wie noetisch.

Jedenfalls hoffen wir gezeigt zu haben, dass wir wie die Erkenntnisse so die Anregungen, die uns dieses lehrreiche Buch vermittelt hat, zu schätzen wissen. *Š. M. Pavlinec*

JAROSLAV ERŠIL: Správní a finanční vztahy avignonského papežství k českým zemím ve třetí čtvrtině 14. století. (Les rapports administratifs et financiers de la Papauté avignonnaise avec les pays de la Courone de Bohême entre 1352 et 1378). Rozpravy Československé akademie věd 1959, p. 140.

L'auteur traite des rapports administratifs et fianciers de la papauté avignonaise avec les pays de la Couronne de Bohême entre les années 1352 et 1378. Il complète par là très utiliment l'excellente étude que Kamil Krofta avait consacrée à l'influence de la curie papale sur l'administration de l'Eglise en Bohême à l'époque préhussite (parue dans les annés 1904,1906 et 1908 du *Český časopis historický*). Avant le début du 13e siècle il n'existe pas d'exemple de l'ingérence de la Curie dans l'administration intérieure de l'Eglise de la Bohême. Cette Eglise est encore entièrement dominée par les féodaux séculiers. Rome ne distribue pas encore des bénéfices. Avec l'émancipation progressive de l'Eglise de Bohême du pouvoir séculier par l'introduction du célibat, la limitation de l'influence des princes, la pression du Saint-Siège se fait sentir durant le 13e et au début du 14e siècle de plus en plus. Avec Jean XXII le système administratif et financier des papes d'Avignon pénètre en Bohême tout d'un

coup. L'Eglise de Bohême qui, après une lutte de cent ans, s'est emancipée du pouvoir séculier, retombe dans une servitude autrement dure. L'auteur insiste avec raison sur le rôle joué ici par Charles IV s'efforçant à tous prix d'être en bon rapports avec Avignon. Vers la moitié du 14e siècle l'ingérence des papes d'Avignon dans le statut ecclésiastique de la Bohême et le prélèvement de sommes d'argent atteignent des proportions considérables. Les conséquences les plus funestes en seront la suite. A l'époque étudiée, l'influence du système financier de la papauté avignonnaise augmente sans cesse. Elle crée un malaise croissant dont la révolution hussite sera le dénoument. Un s'étonne un peu pourquoi l'auteur, après avoir apporté la preuve éclatante et détaillée du caractère exploiteur de la papauté à l'égard de la Bohême, puisse encore parler des avantages de cette administration.

A. M.

AMEDEO MOLNÁR: Pohled do Husovy literární dílny. (Un document inédit sur le procédé de création littéraire chez Jean Hus), in Listy filologické 1959, pp 239—246.

L'auteur établit et publie le texte du folio 126rv du manuscrit 4902 de la Bibliothèque Nationale de Vienne en Autriche en le soumettant à l'analyse de critique littéraire. Il en vient à la conclusion selon laquelle ce texte représenterait un fragment de notes prises des avant le 11 octobre 1414 par Jean Hus lui-même en vue de rédiger trois exposés qui devaient servir sa cause devant le Concile de Constance, à savoir le *De sufficiencia legis Cristi,* le *De fidei sue elucidacione* et le *Sermo de pace.* L'intérêt du fragment tient surtout à ce qu'il projette une lumière inattendue sur le procédé de création littéraire chez Jean Hus dans ses rapports avec l'oeuvre de Jean Wyclif.

A. M.

JOSEF MACEK, VÁCLAV HUSA, BRANISLAV VARSIK: 25 ans d'historiographie tchécoslovaque, 1936—1960. Prague 1960, Nakladatelství Československé akademie věd, p. 496, Kčs 62,50.

Cette précieuse rétrospective des plus importantes études historiques publiées en Tchécoslovaquie entre 1936 et 1960 est un hommage au XIe Congrès international des Sciences Historiques de Stockholm. Un premier chapitre passe en revue l'évolution des recherches historiques en Tchécoslovaquie au cours des derniers 25 ans. D'autres apperçus brossent le tableau des recherches accomplies dans les domaines de la bibliographie, imprimerie, des bibliothèques, des sciences historiques auxiliaires, de numismatique, géographie historique, topographie et cartographie. Suivent des revues détaillées de travaux consacrés à différentes époques de l'histoire tchécoslovaque par ordre chronologique. L'ensemble devient ainsi un excellent manuel de travail pour toutes les recherches ultérieures ayant trait à l'histoire des peuples de la Tchécoslovaquie. Les rédacteurs ont eu soin à ne pas négliger les questions d'histoire du christianisme ni, entr'autres, les travaux d'historiens protestants. Une attention particulière a été attirée sur Ferdinand Hrejsa, décédé en 1953. Son Histoire du Christianisme en Tchécoslovaquie s'y trouve (p. 33) qualifiée comme le plus important ouvrage dans le domaine de l'histoire de la religion et des Eglises dans nos pays. On constate cependant que l'ouvrage est forcément marqué de son point de vue religieux de protestant et ne montre pas le côté négatif du pouvoir exercé sur les croyants par les Eglises protestantes et leur idéologie. Selon M. Macek, Hrejsa néglige d'examiner le rôle négatif joué par l'idéologie protestante dans la vie de la paysannerie assujettie. Pour son compte, il est persuadé que l'Eglise utraquiste aussi bien que, plus tard, l'Unité des Frères et l'Eglise luthérienne, se faisaient les défenseurs des féodaux et de l'oppression sous laquelle les seigneurs tenaient le peuple. Quant aux travaux de M. F. M. Bartoš, il renferment selon M. Macek, bien des découvertes de valeur, mais aussi beaucoup d'audacieuses conjectures, le tout uni par une ferme foi protestante. Quant à l'attention portée à l'étude des conditions religieuses et notamment sur l'histoire de l'Unité des Frères, M. A. Míka affirme (p. 189) que la littérature en question a pris des dimensions qui n'ont rien à voir avec l'importance historique du phénomène. Le même auteur de souligner, que les historiens progressistes s'appliquent à déterminer le dessous des événements et à mettre en lumière les causses et les profondes lois historiques dont ces événements sont issus. Le temps n'est pas loin où la période hussite sera l'une des époques les mieux connues de l'histoire de nos peuples. On a eu, par sucroît, l'aimable pensée d'insérer notre Revue dans la liste des principaux périodiques consacrés en partie aux sujets historiques (p. 460). Notons encore la belle vue d'ensemble sur les recherches archéologiques, présentée par M. František Graus. L'archéologie historique, dit-il (p. 150), contribue à éclaircir les problèmes ecclésiastiques. Elle s'applique à prouver l'existence d'une

mission de moines irlandais et écossais dans le christianisme morave d'avant l'arrivée de Cyrille et de Méthode. Ce sont les surprenantes découvertes d'églises en Moravie qui ont permit à l'archéologie d'avancer cette opinion.

C. E. B. Cranfield, The Gospel according to Saint Mark. An Introduction and Commentary. Cambridge at the University Press, 1959, p. XVI + 480. Prix 40 s.

Le Commentaire de C. E. B. Cranfield, maître de conférences à Durham, représente le second volume de la nouvelle série du réputé "The Cambridge Greek Testament Commentary", rédigé par le Professeur C. F. D. Moule comme manuel au service des lecteurs de l'original néotestamentaire, tout d'abord des pasteurs et étudiants en théologie. "The general editor" a inauguré la nouvelle série par un propre commentaire des épîtres aux Colossiens et á Philémon. Le Révérend Cranfield continue par le présent volume la louable tradition de la sobre objectivité britannique et ainsi il lie la prétention d'une brièveté indispensable à un manuel avec une bonne introduction à la problématique littéraire et théologique de l'évangile (Introduction, pp. 1 à 30) et avec des remarques détaillées et souvent exhaustives consacrées à chaque verset et à chaque mot du texte de Marc (Notes pp. 32 à 476). Outre une manière d'explication patiente et peu présupposante, la vue pédagogique de l'auteur se manifeste avant tout par de nombreux renvois à la littérature, permettant d'approfondir l'étude de certaines questions, mais aussi par le fait qu'il traîte plus d'un problème brûlant en sourdine, tout en référant loyalement tous les points de vue importants — y compris celui de Bultmann. Cranfield défend très instructivement et ingénieusement la position d'une théologie traditionnelle: A la question en principe problématique "Les miracles ont-ils réellement eu lieu?" il répond: "It would be fairly widely agreed today to reject them out of hand as simply impossible would be too rigid and doctrinaire to be truly scientific". (p. 85). C'est précisément ici que s'élève notre unique et sérieuse réserve à l'égard de ce travail très honnête et d'une grande utilité. Il n'appartient pas à la théologie en général, et à la théologie biblique en particulier, de se défendre contre les attaques d'un positivisme historisant et d'un historisme positiviste, mais elle doit apporter une parole libératrice à l'homme souffrant et étreint de toutes parts. Il est vrai que Cranfield n'ignore pas ce devoir, néanmoins il y a dans son commentaire des passages où, de compagnie avec la majorité d'exégètes contemporains, il se démène, nous semble-t-il, dans une bataille perdue d'avance s'il s'efforce à concilier l'histoire au mythe, l'évidence statistique à la poésie, la science à la foi.

Luděk Brož

NOTE AND COMMENT

Junge Christliche Friedenskonferenz.

An die dritte Tagung der CFK knüpfte in den Tagen vom 11.—14. September die sogenannte Junge Christliche Friedenskonferenz an, an der 40 in- und ausländische Delegierten aus 13 Staaten teilnahmen. Diese Konferenz hat sich zu den Ergebnissen der dritten Tagung der CFK bekannt und verfasste folgende Abschlusserklärung:

Zum erstenmal im Anschluss an eine Sitzung der Christlichen Friedenskonferenz in Prag haben wir, junge Christen aus 13 Staaten der zerrissenen Welt, uns in den Tagen vom 11.—14. September 1960 zu einer gemeinsamen Tagung getroffen, um Fragen zu klären, die durch die gegenwärtige Situation für die Kirche Jesu Christi in der Welt brennend geworden sind. Wir haben in aller Offenheit miteinander gearbeitet. Obgleich die Unterschiede unserer Herkunft spürbar wurden, haben wir uns in Prag nicht nur bei gemeinsamen Fragen gefunden, sondern entdekten mit Freude gemeinsame Antworten und Ziele.

Wir haben bewusst an die Arbeit und die bisherigen Ergebnisse der Christlichen Friedenskonferenz angeknüpft. Wir halten sie für einen dringend notwendigen Beitrag, der in der letzten Jahren von der Kirche geleistet worden ist, sowohl für ihren helfenden Dienst an alle Menschen, wie auch für die theologische Erhellung der Probleme, die uns durch das gegenwärtige Zeitalter des Überganges zu neuen Ordnungen gestellt sind. Auf diese Weise ist die Christliche Friedenskonferenz zu einer unerlässlichen Ergänzung anderer ökumenischer Bestrebungen geworden. Deswegen stehen wir zu der Botschaft der 3. Sitzung der Christlichen Friedenskonferenz. Wir übernehmen die dort ausgesprochenen Entscheidungen,Hoffnungen und Mahnungen als unsere eigene Aufgabe. Das bedeutet für uns, dass wir diese Erkenntnisse in unseren Kirchen und Völkern, vor allem in der jungen Generation, bekanntzumachen und praktisch auszuwerten haben. Die Christliche Friedenskonferenz ist für uns ein Ort, wo sich Menschen verschiedener Länder, Gesellschaftsordnungen und Kirchen zusammenfinden, um vom Evangelium Jesu Christi her die genannten Aufgaben anzufassen und gemainsam Beiträge zu ihrer Lösung zu leisten. Wir betrachten die Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz als einen bedeutenden Schritt nach vorne in der weltweiten Bemühung um den Frieden. Wir freuen uns, dass auch ausserhalb der besonderen Zielsetzung der Christlichen Friedenskonferenz andere Gruppen für den Frieden arbeiten. Wir wissen uns mit ihnen solidarisch und wünschen, Kontakte mit ihnen aufzunehmen.

Wir sind uns des Ernstes der gegenwärtigen Zeit bewusst, in der das Leben und Zusammenleben der Menschheit vielfältig bedroht sind. Der schon lange Zeit dauernde kalte Krieg und die Massenvernichtungsmittel sind die erschreckendsten Erscheinungsformen der allgemeinen Gefährdung. Wir setzen uns ein für die Gewinnung eines dauernden Friedens und einer ehrlichen Atmosphäre des gegenseitigen Vertrauens und der Verständigung unter den Völkern. Sie ist die notwedige Vorbedingung dafür, dass in Zukunft alle Menschen zu einem menschenwürdigen Dasein gelangen können, ja dass es überhaupt noch menschliche Existenz geben wird. Daher sind wir überzeugt, dass die allgemeine Abrüstung einen wesentlichen Schritt bedeutet in die Zukunft, die nur eine Friedensepoche der Menschheit sein kann. Wir sind bedrückt von der Sorge, dass unsere Hoffnungen und Aufgaben überholt werden könnten durch Aktionen, die, statt dem Zusammenleben der Völker zu dienen, Unfrieden und neuen Hass säen. Wir sehen erschreckt, wie

dadurch Katastrophen ausgelöst werden können und wie wenig man diese Gefahr selbst in der Christenheit erkannt hat. Weil Schweigen oder Resignation Schuldigwerden bedeutet, wollen wir an diesem Punkt Widerstand leisten, solange uns dazu noch Zeit bleibt. Wir wenden uns an alle jungen Menschen in der Welt mit der eindringlichen Bitte, uns mit verantwortlicher und verbindlicher Stellungnahme, jeder an seinem Ort, zu unterstützen.

Uns bedrückt die Erkenntnis, dass die Kirche Jesu Christi noch nicht genügend beunruhigt ist von den Problemen der Welt, in der sie lebt. Ihr ist die herrliche Freiheit der Gotteskinder gegeben. Aber sie ist in Gefahr, statt in dieser Freiheit zu leben, um sich selbst besorgt zu sein oder die Sorgen der Menschheit anderen Mächten und Menschen zu überlassen. Das ist verhängnisvoll nicht nur in der Frage des Friedens, sondern auch im Blick auf die Entscheidungen, zu denen die Menschheit aufgefordert ist durch die staatliche und gesellschaftliche Neuordnung der Völker in Asien, Afrika und Latein-Amerika, durch das Miteinanderleben verschiedener Rassen, durch die Aufgabe gerechter Verteilung der Nahrungsmittel und Bodenschätze in der Welt und durch die fortschreitende Technisierung vieler Lebensbereiche. Wir warnen vor dem Übergreifen des kalten Krieges auf die Kirche. Trägheit und Einfallslosigkeit sind der Kirche verboten. Sachliche Information und aktive Mitarbeit bei der Lösung dieser Fragen werden ihr zur Pflicht. Ganz besonders möchten wir allen jungen Christen sagen, dass wir es für eine unerlässliche Betätigung des christlichen Glaubens halten, unerachtet aller trennenden Grenzen sich in solcher Mitarbeit zu engagieren.

Wir sehen Wege, die Schranken der Vergangenheit, der Unkenntnis, der Gleichgültigkeit oder der Gegensätze zu überwinden. Wir haben hier in Prag erlebt, wie junge Menschen auf dem Boden des Evangeliums die Freiheit fanden, aufeinander zu hören und zusammen zu arbeiten. Wir haben Missverständnisse und Vorurteile in persönlichen und freundschaftlichen Kontakten beseitigen und uns unter dem grossen Ziel der Christlichen Friedenskonferenz einigen können. Es erscheint uns erforderlich, die unter uns entstandenen Verbindungen auszubauen und zu intensivieren. Wir glauben, dass unsere Zusammenarbeit nicht nur der Kirche auf ihrem Weg helfen wird, sondern dass sie auch ein nicht kleiner Beitrag zur Festigung des Friedens in der ganzen Welt sein kann.

Pseudo-Augustin, David d'Augsbourg et Hugue de Saint-Victor dans leur adaptation en vieux tchèque.

Sous le titre Thomas de Štítný Recueil de Vyšehrad (*Vyšehradský sborník*, Edition de l'Académie tchécoslovaque des sciences, Prague 1960, pp. 416), l'académicien František Ryšánek a publié une élaboration en vieux-tchèque de trois textes mystiques moyenâgeux très en vogue à l'époque, rédigés par le gentilhomme campagnard Thomas de Štítný, penseur et pédagogue intéressant de la fin du XIVe siècle. Ce sont des traductions et adaptations de l'oeuvre souvent attribuée à Saint Augustin *De conflictu vitiorum et virtutum*, du traité *De septem processibus religiosorum* de David d'Augsbourg et du *De arca Noe morali* de Hugue de Saint-Victor. Les versions en vieux-tchèque nous sont parvenues dans le recueil manuscrit datant de 1392; František Ryšánek les publie dans une transcription diplomatique juxtaposée aux originaux latins.

La thèologie protestante tchèque à l'étranger.

Portant le titre *J. L. Hromádka Von der Reformation zum Morgen* a paru chez les éditeurs Koehler et Amelang à Leipzig (1959, pp. 400) un recueil de travaux de cinq théologiens tchèques qui avaient été publiés en tchèque en 1956 déjà: le regretté *B. Pospíšil, Durch den Dienst zur Freiheit* (p. 1-57), *Amedeo Molnár. Die eschatologische Hoffung der böhmischen Reformation (p. 59-187), J. B. Souček, Die Hauptmotive der Brüdertheologie im Lichte der neueren biblischen Forschung* (p. 189-209), *Luděk Brož, Von der Toleranz bis heute* (p. 211-292) et *J. L. Hromádka, Von der Reformation zum Morgen* (p. 293-393). — M. Howard Kaminski a traduit l'article de *F. M. Bartoš* sur Václav Budovec z Budova, publié en 1951 dans la revue pragoise Theologia Evangelica, et l'a fait paraître en l'accompagnant d'une note sur l'auteur séptuagénaire dans Church History, vol. XXVII, No 3/1959 sous le titre *Wenceslas Budovec's Defense of the Brethren and Freedom of Conscience in 1604* — La revue The Student World No 1-2/1960, p. 128—136 a publié l'étude d'*Amedeo Molnár The Czech Reformation and Mission.* Du même auteur paraissait un compte-rendu critique de récents travaux concernant la théologie sociale des Frères dans la Revue d'histoire et de philosophie religieuses 1959 (p. 375—384, sous le titre *l'Unité des Frères Tchèques).* — Vetus Testamentum a imprimé l'étude du pasteur *Jan Dus, Gibeon — Eine Kultstätte des ŠMŠ* (vol. X, No 4/1960, p. 353—374).